UNE CAMPAGNE COMMERCIALE EN « PERSE », 1390-1391

Quelques marchands, ambassadeurs et missionnaires qui se sont rendus jusqu'en Perse[1] durant les trois derniers siècles du Moyen Âge nous ont laissé les récits de leurs aventures ou des relations collectant ce qu'ils avaient entendu raconter par d'autres. Parmi eux, citons bien sûr le marchand Marco Polo[2], les ambassadeurs et marchands vénitiens Giosafat Barbaro et Ambrogio Contarini[3] et le missionnaire Guillaume de Rubrouck[4]. D'autres, spécialement des marchands, ne l'ont pas fait, considérant vraisemblablement qu'il s'agissait là d'un voyage comme un autre, simplement un peu plus long que d'ordinaire, et pour lequel le profit était une justification suffisante. Dans cette étude, nous essayerons néanmoins de reconstruire le long voyage vers la mer Caspienne, jusqu'à Šamaki[5], de quelques marchands vénitiens qui n'ont pas jugé utile de nous en laisser le compte rendu, en utilisant pour cette reconstitution les comptes de la succession (*commissaria*) de l'un d'eux, Andriolo Malipiero[6]. Cette succession est parvenue jusqu'à nos jours parce qu'elle est conservée aux archives de Venise dans le fonds des Procurateurs de Saint-Marc, magistrats qu'Andriolo avait choisis comme ses exécuteurs testamentaires (*commissarii*), avec son épouse Margherita da Molin et sa mère Betta Malipiero.

Angéliki TZAVARA est membre associée de l'UMR 7572, CNRS-Collège de France.

[1] Nous employons ici le nom « Perse » dans le sens où il était utilisé avant la création des États nationaux, c'est-à-dire pour désigner un territoire très étendu au sud du Caucase.

[2] Marco POLO, *Il Milione*, Rome, éd. A. Lanza, 1981.

[3] L. LOCKHART, R. MOROZZO DELLA ROCCA, M. F. TIEPOLO (éd.), *I viaggi in Persia degli ambasciatori veneti Barbaro e Contarini*, Rome, 1973.

Les marchands qui prirent part à cette expédition se trouvaient avant leur départ dans la cité de Tana où ils s'adonnaient au commerce. En 1390, c'est-à-dire cinq ans avant la destruction de la ville par Tamerlan et peu avant ou peut-être pendant la guerre opposant ce même Tamerlan et Toktamish de la Horde d'or[7], nos marchands suivirent la route de la soie[8] passant par Saraï, Astrakan, Šamaki. Comment se préparait-on à pareil voyage ? Vers le milieu du XIVe siècle, l'agent de la compagnie florentine des Bardi, Francesco Balducci Pegolotti, a décrit le trajet de Tana jusqu'au Cataï, et c'est cette même route que nos marchands ont suivie, jusqu'à un certain point tout au moins. Pegolotti estime la durée du voyage entre Tana et Astrakhan (*Girtarcan*) à vingt-cinq jours en char à bœufs (*carro di buoi*), soit dix à douze jours avec un chariot à chevaux et, de là jusqu'à Saraï, à un jour par le fleuve[9]. Au-delà, le voyage de nos marchands ne suit plus le trajet de Pegolotti qui passe par des villes du nord et de l'est de la mer Caspienne. Néanmoins, les conseils qu'il prodigue à ceux qui devaient tenter de commercer au cœur du continent asiatique semblent correspondre aux mesures qu'ils prirent effectivement. En partant de Tana, les marchands devaient se laisser

[4] Guillaume de RUBROUCK, *Voyage dans l'empire mongol*, Paris, Payot, 1985.

[5] Šamaki est une ville de l'actuel Azerbaïdjan, voir *infra*.

[6] Archivio di Stato da Venezia (A.S.V.), *Procuratori di San Marco*, Misti, b. 104 a. Cette *commissaria* a été présentée dans une autre étude : A. TZAVARA, « Morts en terre étrangère. Les Vénitiens en Orient (seconde moitié du XIVe-première moitié du XVe siècle) », *Thesaurismata* 30, 2000, p. 189-239.

[7] Sur la guerre entre Tamerlan et Toktamish en 1391, la seconde campagne contre Toktamish et la destruction de la ville de Tana, voir G. BRATIANU, *La Mer Noire des origines à la conquête ottomane*, Munich, 1969, p. 290-291 et B. Forbes MANZ, *The Rise and Rule of Tamerlane*, Cambridge, 1989, p. 71-72.

[8] On a peu d'informations sur les produits que les marchands ont emportés dans ce voyage. Cependant, dans le *quaderno della commissaria* sont mentionnés huit *fardelli* de *seta talami*. Quelques chercheurs supposent que ce type de soie provenait de Talish. On pouvait se procurer également de la soie de Šamaki, qu'on suppose identique à la *seta camiria* : M. BALARD, *La Romanie génoise, XIIe-début XVe siècle*, Rome, 1978, p. 726-727. Dans G.-B. RAMUSIO, « Viaggi di Caterino Zeno in Persia e di Nicolò e Antonio Zeno sotto il polo artico », in *Navigazioni e viaggi*, vol IV, Turin, 1983, p. 181, il est dit que la soie *canaria* provenait de Canar : « … ed entrato nella campagna di Carabac, che gli era più di mille miglia e ha nel mezo la terra di Chianer [Canar], dalla quale vengono le sete canarie, mandò a prender Sumachi ». Sur la soie de Šamaki et de sa région, cf. HEYD, *Histoire du commerce du Levant au Moyen Âge*, vol. 2, Leipzig, 1936, p. 670-674. Voir également *infra*.

[9] F. BALDUCCI PEGOLOTTI, *La pratica della mercatura*, Cambridge, Massachusetts, éd. A. Evans, 1936, p. 21 : « Primieramente, dalla Tana in Gintarcan si à 25 giornate di carro di buoi, e con carro di cavallo pure da 10 in 12 giornate. Per cammino si truovano moccoli assai, cioè gente d'arme. E da Gittarcan in Sara si à una giornata per fiumana d'acqua ».

pousser la barbe. Puis ils devaient embaucher de bons interprètes sans regarder à la dépense[10] et emmener chacun deux pages, de préférence parlant la langue « coumane » (*cumanesca*) et quelques femmes. Ces dernières n'étaient pas indispensables mais, selon l'agent de la compagnie florentine, toujours utiles… Enfin, bien sûr, les provisions nécessaires en farine et poissons salés pour vingt-cinq jours de route[11].

Nos marchands n'avaient probablement pas lu les conseils de Pegolotti, qui lui-même n'avait pas voyagé jusqu'à ces territoires et dont les informations provenaient vraisemblablement des récits d'autres marchands vénitiens et génois, bien que nous sachions que les Génois gardaient jalousement les secrets de leurs affaires[12]. On peut donc supposer que Pegolotti a eu connaissance de ces pratiques surtout par des marchands vénitiens qui savaient ce qu'il convenait de faire en raison de leur propre expérience.

Il semble que nos marchands se soient préparés à peu de chose près comme le conseillait Pegolotti. Ils partirent de Tana peu après la fin août 1390[13]. Parmi eux, il y avait d'abord Andriolo Malipiero, fils de feu Marco Malipiero et époux de Margarita da Molin. Il était arrivé à Tana sur les galées de la *muda* de Romanie, parties de Venise au printemps 1389[14]. Plus d'un an après, il quittait donc Tana en compagnie d'une esclave et de quatre pages[15] qui voyageaient avec six chevaux. Son

[10] Guillaume de Rubrouck souligne aussi l'importance d'un bon interprète : le sien était médiocre et le religieux se plaignait de ne pouvoir convertir les Mongols à la foi chrétienne à cause de lui. Sa colère est perceptible envers le pauvre interprète incapable de restituer les subtiles conceptions de la théologie du XIII[e] siècle et qui se permettait une traduction très « libre » : Guillaume de RUBROUCK, *Voyage dans l'empire mongol*, *op. cit.*, p. 109, 113-114, 146.

[11] F. BALDUCCI PEGOLOTTI, *La pratica della mercatura*, *op. cit.*, p. 21-22 : « Primieramente conviene che si lasci crescerre la barba grande e non se rada. E vuolsi fornire alla Tana di turcimanni, e non si vuole guardare a rispiarmo dal cattivo al buono, chè il buono non costa quello d'ingordo che l'uomo non s'ene megliori via più ; e oltre a' turcimanni si conviene menare per lo meno due fanti buoni che sappiano bene la lingua cumanesca. E se il mercante vuole menare dalla Tana niuna femmina con seco, sì puote, e se non la vuole menare non fa forza, ma pure se la menasse sarà tenuto di migliore condizione che se non la menasse, e però se la mena conviene che sappia la lingua cumanesca come il fante. E dalla Tana infino in Gittarcan si conviene fornire di vivanda 25 dì, cioè di farina e di pesci insalati, però che carne truovi assai per cammino in tutti i luoghi che vai da uno paese a un altro nel detto viaggio secondo le giornate dette di sopra, si conviene fornire di farina e di pesci insalati, chè altre cose truovi assai e spezialmente carne. »

[12] R. LOPEZ, « Nuove luci sugli Italiani in estremo Oriente prima di Colombo », *Studi Colombiani* III, 1952, repris dans *Su e giù per la storia di Genova*, Gênes, 1975, p. 96.

[13] Zanin da Molin est attesté à Tana pour la dernière fois le 26 août 1390.

[14] A.S.V., *Senato*, Misti, reg. 41, f. 9v.

[15] A.S.V., *Procuratori di S. Marco*, Misti, b. 104a, quaderno 2, f. 16r : « per le mie

beau-frère Zanin da Molin, frère de son épouse, fit sans doute le même trajet jusqu'à Tana et l'accompagna ensuite à l'intérieur du continent asiatique avec une esclave circassienne, deux pages et quatre chevaux[16]. Les pages d'Andriolo devaient être un certain Polo (Paolo), un Alvise ainsi que Nicolò Malipiero. L'un des pages de Zanin était un Polato (Paoletto ?) ou Polaco (c'est-à-dire peut-être un Polonais)[17].

À partir des divers comptes de la *commissaria* d'Andriolo, nous pouvons connaître les noms de quelques autres marchands vénitiens qui ont participé à cette campagne, sans avoir d'informations très précises sur eux[18]. Il semble que les frères Malipiero, Michele, Vittorio et Maffeo, voyagèrent également avec Andriolo et Zanin. Nous n'avons aucune raison de penser que ces trois marchands aient été frères d'Andriolo, car il n'est pas fait mention d'une telle parenté dans les comptes. Andriolo cite dans son testament des neveux, ce qui prouve au moins qu'il avait des frères ou des sœurs[19]. L'un de ces frères, Marino Malipiero de la

spexe a dy dito a la chasa per le spexe de bocha dala Tana fin in Siabran de my e de la mia schiava e 4 famey chomo par per un quaderneto dele spexe, b. 255 t.0 … per le mie spexe a dy dito a la chasa per le spexe me tocha de chavaly 6 da la Tana fin in Siamachi chomo par per un quaderneto monta, b. 89 t. 1 ».

16 A.S.V., *Procuratori di S. Marco*, Misti, b. 104a, quaderno 2, f. 16r : « per la chomesaria de ser Zan da Molin a dy 20 dezenbre a la chasa per spexe de bocha fate dala Tana fin in Siabran de lequal itocha per luy e per la so schiava e do famey chomo par per j° quaderneto de la spexe, b. 169 t. 3 … per la chomesaria de ser Zian da Molin a dy dito a la chasa per le spexe litocha de 4 chavally ue da la Tana fin in Siamachi chomo par per un quaderneto de le dite spexe, b. 58 t. 4 ».

17 On retrouvera plus loin Polo et Polato. En ce qui concerne Alvise et Nicolò Malipiero, le premier est mentionné avec Polo dans un compte où sont énumérés les payements des pages d'Andriolo (A.S.V., *Procuratori di S. Marco*, Misti, b. 104a, compte sur papier, sans date : « spexe fate ai famei bexanti pi… / dadi Alvixe e Polo bx. 500 / a di 25 zener bx. 500 / a di 8 fevrer bx. 500 / di 24 fevrer bx. 500 / presta Alvixe bx. 220 / di 29 março a Polo bx. 500 / di 9 avril al dito bx. 200 / di 10 avril al dito bx. 300 / di primo maço a Polo bx. 121 / summa bx. 3341 / 120 / bessanti de seta / spexe a Polo bx. 12 ta. 1 / per viver de Catarina demexin /, bx. 45 ». Cette Catarina mentionnée à la fin du compte était probablement l'esclave d'Andriolo. Le second page est mentionné dans un autre compte de la cour de Tana, toujours relatif à la *commissaria* d'Andriolo (A.S.V., *Procuratori di S. Marco*, Misti, b. 104a, compte sur papier, 1391 : « e per Nicholo Malipiero fo so fameio in do partide bx. 40 »).

18 Quelques-uns sont mentionnés dans TZAVARA, « Morts en terre étrangère… », *op. cit.*

19 A.S.V., *Procuratori di S. Marco*, Misti, b. 104a, testament sur parchemin : « […] e laltra mita a mia mare siando viva, e se la fose morta a mie nevody … che vegnando niente de mie fioli che voio che la mita chomo dixe de sora sia da la mita per dio, e laltra a mia mare, se la fose viva, e se la fose morta che quella mita vada a mie nevodi mo voio che quella mita dhe digo che vada a mie nevodi che sel ochorese lo dito chaxo, per lo muodo dito de sora che quella mita vada meça a mie nevodi e laltra mita a mia muier Malgarita. »

paroisse de San Severo, nous est connu : en 1387, avec sa mère Betta, il était garant dans la quittance de la dot de Margarita, l'épouse d'Andriolo[20]. Dans cet acte, il est fait mention d'un Michele Malipiero fils de Tommaso, de la paroisse de San Severo, probablement un des frères Malipiero qui se trouvaient à Tana en même temps qu'Andriolo.

D'autres personnes qui voyageaient avec Andriolo et Zanin appartenaient à la famille da Molin. Les frères de Zanin se nommaient Pietro, Omobon et Andrea[21]. Pietro se trouvait à Tana à l'époque, mais nous ne pouvons pas dire avec certitude si ce marchand a voyagé hors de cette ville et participé à l'expédition. En 1391, après le retour, la cour du consul de Tana lui a remis des vêtements ayant appartenu à son frère, sans les mettre aux enchères[22]. Andrea da Molin apparaît également dans les comptes de la *commissaria* comme ayant des affaires avec Andriolo[23]. En 1394, ce même Andrea écrivit de Tana aux Procurateurs de Saint-Marc au sujet de la récupération des biens de son beau-frère défunt. Ces biens se trouvaient encore dans la ville[24]. Il est donc probable qu'Andrea da Molin était l'un des marchands présents à Tana et il a peut-être participé au voyage.

Marco Cicogna est un autre des marchands qui nous intéressent[25]. Il a sans doute suivi la caravane jusqu'en Perse. Il s'occupait du commerce des étoffes et d'autres marchandises. Il semble avoir été un proche d'An-

[20] A.S.V., *Procuratori di S. Marco*, Misti, b. 104a, acte sur parchemin, 26 janvier 1392 (1391 more veneto) : « Ancora se ublega ser Michael Malipiero quondam ser Thomado de San Severo […] far che ser Marin Malipiero frar de sovradito ser Andrea ublegera e fara scriver a la chamera deli imprestedi ducati mille per segurtade ancora dele sovra lb. c de grossi dela sovradita impromessa che lo dito ser Marin Malipiero sera contento de esser plezo dela sovradita impromessa. » On voit que Michele Malipiero n'est pas frère d'Andriolo mais que son frère s'appelait Marino. Ce dernier est mentionné aussi dans un acte notarié : A.S.V., *Cancelleria Inferiore*, Notai, b. 41, not. Andriolo Christiano, protoc. mai-septembre 1387, f. 9r.

[21] A.S.V., *Procuratori di S. Marco*, Ultra, b. 200, testament sur parchemin, 7 avril 1389.

[22] A.S.V., *Procuratori di S. Marco*, Misti, b. 104a, compte sur papier, 19 septembre 1391 : « Ave Piero so fradello per so vestir dal racimento sença incanto pellanda.i. nigra fodrada zendado nigro, pellanda.i. nigra cuota, zucho.i. de fosstagno ».

[23] A.S.V., *Procuratori di S. Marco*, Misti, b. 104a, sentence sur parchemin, 11 mars 1392 : « […] ser Andreas de Molino sic exponens dicebat quod cum ipse expedidit pro dicto ser Andrea Maripetro olim cognato suo eius nomine pro multis rebus, mercimoniis et aliis negotiis ipsius quondam Andree Maripetro […] ».

[24] A.S.V., *Procuratori di S. Marco*, Misti, b. 104a, lettre sur papier 11 octobre 1394. Sur la *commissaria* d'Andriolo cf. A. TZAVARA, « Morts en terre étrangère… », *op. cit.*, p. 199-211.

[25] Nous allons voir la présence de Marco pendant le voyage, voir *infra*.

driolo et de Zanin car il entreprit de vendre leurs affaires après leur mort et Andriolo lui avait confié des objets et de l'argent. Marco semble avoir habité Tana depuis quelque temps[26] et connaissait donc bien le pays et peut-être la langue. Une grande partie de notre étude se fonde sur les comptes des dépenses que Marco a faites pour Andrea pendant le voyage ainsi que sur ceux des biens qu'il vendit, ou plus exactement sur l'enquête où le consul de Tana a noté ce qui lui semblait manquer dans les comptes que lui avait présentés Marco. Un autre marchand qui apparaît dans les *commissarie* d'Andriolo et de Zanin est Marco Bembo. Il semble qu'il ait vendu des étoffes pour les deux *commissarie* mais on ne peut pas déterminer s'il est effectivement allé, lui aussi, à Šamaki.

Tentons maintenant de reconstruire les étapes de ce voyage. Pour aller jusqu'en Extrême Orient, il y avait trois routes principales[27] suivies par les marchands, les missionnaires et les ambassadeurs. La route septentrionale est à peu près celle décrite par Pegolotti : elle va de Tana à Saraï et Astrakhan et de là passe au nord de la mer Caspienne vers Cataï. La route centrale pouvait partir de Tana, mais aussi de Trébizonde ou de Constantinople, puis, traversant la Perse, elle passait par les villes commerciales les plus importantes de l'Asie centrale, comme Tabriz et Samarkand, mais aussi par Šamaki, en traversant donc les terres de Shirvan[28]. La route méridionale, essentiellement maritime, allait de la mer Rouge jusqu'à l'océan Indien et au golfe Persique, mais ce n'était pas la préférée des marchands occidentaux.

Nos marchands ont suivi d'abord la route septentrionale, c'est-à-dire de la ville de Tana jusqu'à Saraï. Nous sommes informés d'une probable étape à Saraï par des sources indirectes : les notes du consul de Tana

[26] Marco est attesté à Tana depuis 1385, dans le cartulaire du notaire Nicolò Natale : A.S.V., *Cancelleria Inferiore*, Notai, b. 130, not. Nicolò Natale, fasc. b, ff. 5r e 8r. Il semble qu'il ait eu un fils, Zanotto, d'une certaine Cristina, qui était probablement une de ses esclaves. Celle-ci, qui se dit veuve de Iohannes Bragadin, Tartare, fit son testament le 8 octobre 1409 à Tana ; on peut y lire : « In primis dimitto Zanotto filio meo et quondam ser Marci Zichogna nunc habitatori Venetiarum omnem fabricam et iurisdicionem quam habeo in una proprietate mea in Tana posita, videlicet ad livelum a Regimine Venetiarum in Tana […] ». Dans le testament du 23 février 1416, de Chiara Zanelli alias Enzibei, est mentionnée une Crestina Cigonia : N. Prokofieva, Akti venetsianskogo notariia v Tane Donato a Mano (1413-1419), in S. P. Karpov (sous la direction de), *The Black Sea Region in the Middle Ages*, Saint Petersbourg, 2000, p. 134-135 nº 138 et p. 137-138 nº 141.

[27] Ces routes sont décrites par R. Lopez, « Nuovi luci sugli Italiani in Estremo Oriente », *op. cit.*, p. 92-93.

[28] Une route similaire est mentionnée par L. Lockhart, R. Morozzo della Rocca, M. F. Tiepolo, *I viaggi in Persia, op. cit.*, p. 257, n. 142.

concernant les comptes de Marco Cicogna, auxquelles il a déjà été fait allusion, mentionnent des sommes en besants de Saraï. Dans une entrée de ces comptes sont signalées, également dans cette monnaie, les dépenses de voyage, probablement de Saraï à Šamaki[29]. Il faut ici s'interroger sur l'identification de cette ville de Saraï car à l'époque il y avait deux localités de ce nom, que la bibliographie identifie comme la Vieille et la Nouvelle Saraï[30]. La première a été fondée par le khan Batu, vers le milieu du XIII[e] siècle[31]. Elle était désignée aussi comme la Grande Saraï, par opposition à la Petite Saraï. La Nouvelle Saraï a été construite probablement au début du XIV[e] siècle. Les nombreuses confusions concernant les deux Saraï laissent perplexes les spécialistes de la question et nous nous abstiendrons donc de nous prononcer sur l'identification de la ville mentionnée dans les comptes. Limitons-nous seulement à quelques remarques. D'abord, les deux villes appartenaient aux territoires mongols de la Horde d'or dont elles en furent un temps les « capitales ». À la fin du XIV[e] siècle, le contrôle de la Horde était passé à Toktamich, soutenu initialement par Tamerlan. Pendant son règne, il y eut une frappe considérable de monnaies dans sa capitale, la Nouvelle Saraï, mais ce fait n'est pas un élément décisif en sa faveur car une telle activité, quoique moins importante, semble avoir existé à la même période dans la vieille ville. D'un autre côté, la Vieille Saraï paraît mieux convenir du point de vue topographique. En effet, il s'agit d'une ville commerçante proche d'Astrakhan et on peut déduire de la *Pratica della mercatura* de Pegolotti qu'elle se trouvait sur les routes commerciales que suivaient surtout les Occidentaux vers l'Asie centrale et l'Extrême Orient. En revanche, la Nouvelle Saraï est située beaucoup plus loin au nord de la vieille ville[32]. C'était un important centre missionnaire : il s'y trouvait un couvent franciscain dès 1286[33]. Un frère franciscain, Pascal de Vitoria, apprit le turc pendant son séjour dans ce couvent[34]. La custodie de Saraï dépendait du vicariat de la Tartarie

[29] A.S.V., *Procuratori di S. Marco*, Misti, b. 104a, compte sur papier [12 mars 1392] d'où on apprend qu'un besant de Sarai équivalait à 11 besants de Šamaki : « Mete de resto chel resta a dar ala dita comesaria reduci besanti de Sara a raxion de besanti 11 de Siamachi per besante 1 de Sara, be. 6785 ».

[30] La Nouvelle Saraï est l'actuelle ville de Tsarev.

[31] Guillaume de RUBROUCK, *Voyage dans l'empire mongol*, *op. cit.*, p. 232.

[32] T. T. ALLSEN, article « Saray », *The Encyclopedia of Islam*, vol. IX SAN-SZE, Leiden, 1997, p. 41-44.

[33] J. RICHARD, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge (XIII[e]-XV[e] siècles)*, 2[e] édition, Rome, 1998 (coll. de l'École française de Rome, 33), p. 95.

[34] *Id., ibid.*, p. 162-163.

Aquilonaire[35]. La ville était également le siège d'un évêché, probablement à partir de 1352. En 1362, elle fut élevée au rang d'archevêché où devait siéger Cosme de Ziquie[36].

De Saraï, il semble que nos marchands se soient dirigés vers Astrakhan. Bien que cette ville ait été une étape presque indispensable pour les marchands qui empruntaient la route septentrionale vers l'Asie centrale et l'Extrême Orient, seule une discrète mention dans les comptes cite cette ville : « per resto de la raxion de Aziterchan[37] ». La présence latine n'y était pas inconnue : des marchands et des missionnaires fréquentaient Astrakhan où il y avait aussi un couvent franciscain[38].

Il semble que la caravane soit passée ensuite par la ville de Manziar où Zanin a acheté deux chevaux[39]. Manziar s'identifie au Mengiar de Marco Polo et à Kummajar puisqu'elle se trouvait dans la région de Kouma, au nord du Caucase[40]. Dans cette ville également, la présence des Occidentaux est attestée : il y avait un couvent franciscain et il existait un archevêché de Maieria, à la tête duquel le franciscain Iohannes Speculi est mentionné en l'année 1363[41].

Après Manziar, nos marchands ont suivi une route qui passait près des côtes occidentales de la mer Caspienne, évitant donc les massifs montagneux du Caucase. En suivant toujours cette direction, ils devaient passer par la ville de Derbent[42]. Cette ville du Daghestan est la Bab al-Abwab des Arabes, ou Temir Capi pour les turcophones, c'est-à-dire la légendaire Porte de Fer construite par le roi Alexandre le Grand pour

35 *Id., ibid.*, p. 128-129, 241, 243. Il semble que la *custodie* existait encore en 1401, bien que la ville ait été rasée par Tamerlan six ans auparavant.

36 J. Richard, *La papauté et les missions d'Orient*, *op. cit.,* p. 160, 241-246. Après les ravages de Tamerlan, il n'y a plus de témoignage de cet archevêché.

37 A.S.V., *Procuratori di San Marco*, Misti, b. 104a, quaderno de la commissaria 2, f. 14v.

38 J. Richard, *La papauté et les missions d'Orient*, *op. cit.,* p. 243

39 A.S.V., *Procuratori di San Marco*, Misti, b. 104a, quaderno de la commissaria 2, f. 14v : « per la comesaria de ser Zian da Molin a dy dito a la chasa iqual idy chontady in lo Manziar fo che luy se chompra chavally do, b. 60 t. 0 ».

40 Sur cette identification voir P. Pelliot, *Notes on Marco Polo*, vol. 2, Paris, 1963, p. 777-778.

41 J. Richard, *La papauté et les missions d'Orient*, *op. cit.,* p. 243, 250-251.

42 D. M. Dunlop, art. « Bab al-Abwab », *The Encyclopedia of Islam*, vol. I, Leiden, 1986, p. 835-836 ; H. Carrere d'Encausse, art. « Derbend », *ibid.,* vol. II C-G, Leiden, 1991, p. 206 ; A. Lasor a Varea, *Universus terrarum orbis scriptorum calamo delineatus*, Padoue, 1713, p. 329 : « Derbentium, Derbent, urbs Persiae in Schirvania prov. et in ora maris Caspii, in limite ditionis Tartarorum Daghestaniae, centum ferè m. p. a Scamachia in septentr. eamque pluribus describit Adam. Olearius. »

contenir les peuples impurs et les empêcher d'envahir son royaume[43]. Pour les voyageurs, la ville de Derbent était un passage presque obligé car elle se trouvait sur l'étroite bande côtière entre le Caucase, d'une part, et la mer Caspienne, de l'autre[44]. En effet, nous trouvons dans les comptes d'Andriolo concernant la *commissaria* de son beau-frère Zanin une entrée pour des dépenses faites dans cette ville[45]. On y trouve également mention d'un homme d'affaires de cette place, un certain *cozia* Norendin[46].

L'étape suivante de leur voyage fut une localité appelée *Siabran*[47]. Dans les comptes concernant les *commissarie* d'Andriolo et de Zanin, il est fait également mention d'un seigneur de *Siabran* (*lo signor de Siabran*)[48]. Il semble que *Siabran* soit la ville de Sabaran, qui se trouvait au sud de Derbent. Le 20 décembre 1390, juste après la mort de Zanin, Andriolo rédigea des comptes sur l'ensemble de leur voyage où il estimait les dépenses (*le spexe de bocha*) de la Tana jusqu'à Sabaran, faites

[43] Cf. C. BOLOGNA, « Alessandro e i mondi altri », in *Alessandro nel Medioevo occidentale*, Verona, 1997, p. 322-327, 613-620.

[44] Nous trouvons une description de cette place dans G.-B. RAMUSIO, « Viaggi di Caterino Zeno in Persia », *op. cit.,* p. 173-174 : « E Berbento città che fu edificata alle angustie de' monti Caspii d'Alessandro contra le correrie degli Sciti, dove c'è il passo così stretto che cento fanti espediti possono vietar il passo con le picche a un milione d'uomini. Il suo sito è giudicato sopra tutti gli altri delle città di Levante fortissimo, perché ella è posta su l'altezza di certi monti e manda due ale quadre di muro fin al mare, che abbraccia il borgo e il porto, nel quale stanno le navi, con ispazio che non eccede trecento passi. Ed è questo spazio così forte e ben munito che sempre facendovi la guardia non vi si lascia entrer alcuno, ed è solo passo per il quale si può andar in Circassia ; e lo chiamano i paesani Amircapi, che significa porte di ferro, non perché ci siano, ma perché il luogo è fortissimo e atto a resister contra ogni guerra. »

[45] A.S.V., *Procuratori di S. Marco*, Misti, b. 104a, quaderno 2 sur papier, f. 14v : « per la chomesaria de ser Zian da Molin a dy dito ala chasa iqual idy chontady in Derbente che luy se far uno chabazia bx. 200 val, b. 20 t. 0 ».

[46] A.S.V., *Procuratori di S. Marco*, Misti, b. 104a, quaderno 2 sur papier, f. 15r-v : « per Chozia Norendin de Derbente a dy 20 dito a raxion d'arziento de raxion de misser Michiel Malipero e fradelly per sacho uno de soldiny … / per la chasa a dy dito a chozia Norendin de Derbente de chontady, bx. 22312 ». Nous allons trouver plus loin un certain Norandi, (Nûr al-Dîn ?), mais nous ignorons s'il s'agit de la même personne, voir *infra*. Dans l'Égypte mamelouque, *chozia* ou *coza* était un titre honorifique porté par les marchands du sultan : E. VALLET, *Marchands vénitiens en Syrie à la fin du XV*^e^ *siècle*, Paris, 1999, p. 324.

[47] Nous pouvons identifier cette localité avec la ville de Sabaran ou bien avec le site de Ṣabran dont les vestiges sont encore visibles dans l'actuelle Azerbaïdjan : N. WILSON, B. POTTER, D. ROWSON, K. JAPARIDZE, *Georgia-Armenia-Azerbaijan*, Turin, 2001, p. 325. La ville se trouvait près de la côte de la mer Caspienne entre Derbent et Bakou : H. KENNEDY (sous la direction de), *Atlas historique de l'Islam*, p. 44.

[48] A.S.V., *Procuratori di S. Marco*, Misti, b. 104a, quaderno 2 sur papier, f. 14v. Voir aussi *infra*.

par lui, par Zanin et leurs suites respectives, à 255 besants et 169 besants et 3 *tanga*[49]. Quand nos marchands passèrent par Sabaran, une épidémie devait y sévir, vraisemblablement la peste. L'un après l'autre, les marchands et leur suite tombèrent malades et certains moururent. Zanin da Molin rendit l'âme le 20 décembre ou peu avant, date du payement de sa sépulture[50]. À la même date, il y avait d'autres malades dans la suite de Zanin : un esclave, une autre esclave circassienne et le Polato ou Polaco, qui furent laissés dans des maisons de la cité[51]. Ce dernier dut mourir juste après Zanin car l'entrée suivante dans les comptes concerne sa sépulture. Les survivants, eux, continuèrent leur voyage jusqu'à Šamaki.

Nous ne savons pas si cette ville devait, dès le départ, être leur destination finale, ou si nos marchands voulaient plutôt atteindre une autre ville plus éloignée, comme par exemple Tabriz, qui se trouvait sur les principales routes commerciales. En tout cas, Šamaki devait être la dernière étape effective. C'était une ville de la province de Shirwan, au sud du Caucase et au bord occidental de la mer Caspienne. Elle fut, au moins un certain temps, la résidence du seigneur de Shirvan, le Shirvan shah. La ville et sa région ont attiré nos marchands parce qu'elles produisaient de la soie. En effet, la seule marchandise dont nous savons avec certitude que nos marchands l'ont acquise durant cette expédition est de la soie *talani*, pour une quantité de huit *fardelli*. Le fait que la somme payée pour la soie se trouve exprimée en besants de Šamaki est significatif de son origine[52].

[49] Voir *supra,* n. 15 et 16.

[50] A.S.V., *Procuratori di S. Marco*, Misti, b. 104a, quaderno 2 sur papier, f. 14v. Si nous tenons compte de la panique des populations lors de ces épidémies, il dut être inhumé juste après sa mort.

[51] A.S.V., *Procuratori di S. Marco*, Misti, b. 104a, quaderno 2 sur papier, f. 14v : « per la chomesaria de ser Zian da Molin a dy dito ala chasa iqual io lasu per lo so schiavo chio lasi in el chaxal amaludo b. 50 val, b. 5 t. 0 ».
« per la chomesaria de ser Zian da Molin a dy dito ala chasa iqual io dy in Siabran per far merre la zerchaxia e polato in una chaxa b. 120 val, b. 12 t. 0 ».
« per la chomesaria de ser Zian da Molin a dy dito ala chasa per far sopelir polato be. 80 val, b. 8 t. 0 ».

[52] A.S.V., *Procuratori di S. Marco*, Misti, b. 104a, compte sur papier 1392 : « 1392 di 12 luio avemo veçudo el meio ssepo, chel monte de la raxon ave ser Andrea Malipiero, la qual a dessignada ser Marcho Zigogna monta le spexe che de andar al monte de la marcadantia bessanti de Sumachi 15662 e la comprade la sseda fo fardeli. 8. b. 87709, suma in tuto b. 103371 de laqual seda fo batimani 22 aveva comprado ser Andrea Malipiero in so vita a b. 260 el batimano vel a b. 220 el sumo, monta, su. 469 sa. 36 ». Nous pouvons contrôler qu'il s'agit de besants de Šamaki par un autre compte qui se trouve sur le même folio, *ibid.* : « par per quader de ser Marcho (sic) de ser Marcho Zigogna aver vendudo de

Dans les comptes de la *commissaria* d’Andriolo, on trouve en effet des informations sur l’équivalence du besant de Šamaki avec d’autres monnaies. Nous avons déjà vu son équivalence avec le besant de Saraï. En ce qui concerne le besant de Tana, il était équivalent, en 1392, à 10 besants de Šamaki[53]. Le *batimano* avait la valeur de 220 besants de Šamaki tandis que le *sommo* valait 260 besants. Vers le début de 1391, il semble que la ville de Šamaki ait été également frappée par l’épidémie. Andriolo Malipiero y mourut, d’après ce que rapportent les notes du secrétaire du consul de Tana (« inventarium rerum olim ser Andree Maliperio mortui Samachi »).

Le trajet de cette expédition devait emprunter une route bien connue des marchands qui suivaient les caravanes de l’Asie centrale. Certains ont évoqué ce trajet. Par exemple, plus d’un siècle avant le passage de nos marchands, le franciscain Guillaume de Rubrouck avait suivi la même route lors de son retour de la cour du grand khan Mongka (1253-1255) : frère Guillaume passa par (la Vieille) Saraï et, en allant vers le sud, par la ville de Derbend, puis par celle de *Samaran* (Sabaran ?) et de « Samag », qui est sans doute Šamaki[54]. Un peu moins d’un siècle après la campagne de nos marchands, les ambassadeurs Giosafat Barbaro (1473-1478) et Ambrogio Contarini (1474-1477) ont voyagé en Perse au service de la République de saint Marc, à la recherche d’alliés contre les Ottomans. Dans leur rapport de mission, ils mentionnent Astrakhan, Derbent et Šamaki. Des actes notariés récemment publiés nous renseignent également à ce propos. D’abord, le testament d’Andrea Giustinian, fait à Tana le 4 mars 1411, mentionne un voyage jusqu’à Astrakhan, après la reprise des relations entre Venise et les Mongols, ce qui montre que, malgré tout, les voyages vers la mer Caspienne continuaient. Son exécuteur testamentaire devait payer sur sa succession à un certain Tommaso Cerieza la moitié de la *manzaria* grevant deux boîtes (*schatule*) de corail que ce dernier avait rapportées d’Astrakan[55]. Un projet de voyage

arnixe che aspeta ala commessaria ser Zanin da Molin bexanti 873 de Sumachi val b. 87 intra sumi. 4. »

[53] A.S.V., *Procuratori di S. Marco*, Misti, b. 104a, compte sur papier 1392 : « E de aver per cosse vende ser Marcho Çicogna in camin b. 1316 de Sumachi a b. 10 de Sumachi b. i. dela Tana monta, b. 131 ta 3 ». Les sommes que les autorités vénitiennes à Tana ont recueilli de la vente aux enchères des biens d’Andriolo sont exprimées vraisemblablement en besants de Tana et non en *batimani* comme nous l’avons indiqué par erreur : A. Tzavara, « Morts en terre étrangère », *op. cit.*, p. 203.

[54] Guillaume de Rubrouck, *Voyage dans l’empire mongol*, *op. cit.*, p. 232-234.

[55] N. Prokofieva, « Akti venetsianskogo notariia v Tane », *op. cit.*, p. 127-128, nº 133 : « Item volo quod ser Thomasius Ceriexa det illas duas schatulas choraliorum quas ipse

à Astrakan et Derbent en 1413 est également mentionné en 1413 dans le testament de Lorenzo Contarini, fils de feu Ettore : étant malade, il ne pouvait faire ce voyage lui-même et en chargeait Pietro Soranzo, fils de Tommaso[56]. Deux ans après, le 10 avril 1415, dans le testament de Benedetto Marcello fils de feu Bartolomeo, nous apprenons que ce marchand vénitien avait fait, lui aussi, un voyage jusqu'à Astrakhan. Les comptes de ses affaires étaient notés dans un cahier qui fut confié à un de ses exécuteurs testamentaires, Pietro di Corado[57].

Si le trajet n'était donc pas inconnu aux Occidentaux, il restait néanmoins dangereux. Les derniers jours d'Andriolo peuvent être approximativement reconstitués, toujours à partir des comptes du consul de Tana, Andrea Bembo. Ce dernier doutait de la véracité de ce que Marco Cicogna, autre membre de l'expédition, avait noté comme des dépenses et des recettes de la succession du défunt. Il conduisit donc une enquête au sujet des affaires qui unissaient les deux marchands. Le texte n'est pas très clair, ce qui empêche de comprendre plus précisément la nature de ces affaires, mais il montre les préoccupations de nos voyageurs durant ces jours difficiles. L'interrogatoire conservé semble être celui de Polo, qui paraît avoir accompagné Andriolo et Zanin, ainsi que Marco Cicogna, lors de leur voyage. On avait d'abord questionné ce Polo au

portavit de Aziterchano ser Iohanni Mauro commissario meo, solvendo dictus ser Iohannes medietatem totius manzarie pro illis seguente de bonis meis ». Les *manzarie* ou *magnarie* sont les bakchichs.

[56] N. D. PROKOFIEVA, « Akti venetsianskogo notariia v Tane », *op. cit.*, p. 118, nº 127 : « In primis volo quod si dictus ser Petrus Superantio ivit Açiterchanum vel Derbente, quod ipse possit et valeat (?) portare secum maiorem partem omnium mercationum quas habeo hic in Tana et quasi omnes, dimittendo hic minorem partem earum, et de illis sive illas vendere, baratare et inchietare, qui ser Petrus postquam redierit de Açiterchano vel Derbente debeat omnes rationes dictarum mercationum designare predicto ser Leonardo Contareno et Chamile uxori mee dilecte. Et si casus esset quod non posset dictus ser Petrus ire Açiterchanum et Derbente usque ad galeas proxime venturas de 1414, quod tunc dicti commissarii mei possint et valeant imponere finem dictis mercationibus meis cum illis modis quibus sibi melius videbitur. Item volo quod de rebus quas habeo in societate cum ser Francisco Chauco quas possum fere Açiterchanum et alio inter terram, quod dictus ser Petrus Superantio etiem habeat illam libertatem de dicta societate quam habeo ego a dicto ser Francisco, videlicet portandi inter terram, sicut potuissem ego si ivissem. » Le testament date du 4 décembre 1413. Il s'agit d'une addition à un testament précédent de Lorenzo fait à Venise par le notaire Francisco de Soris, afin de régler ses affaires en cours dans la lointaine cité de Tana. Lorenzo Contarini fils de feu Domenico et Pietro Soranzo fils de Tomaso sont les exécuteurs testamentaires de Lorenzo.

[57] N. D. PROKOFIEVA, « Akti venetsianskogo notariia v Tane », *op. cit.*, p. 177, nº 126 : « Item volo quod unus computus qui est aput ser Petrum Corado suprascriptum de meis rationibus quod ille ponatur in meo quaterno et quod de expensis, quas fecit quando ivi Aziterchanum usque ad die hodiernum quod dictus ser Petrus aptat eas sicut ei placebit. »

sujet de onze pièces de *zambelloti* : Marco Cicogna avait noté de son côté qu'Andriolo les avait vendues, mais Polo répondit qu'aucun des marchands n'avait fait une vente de *zambelloti*[58]. La seconde question concernait 138 besants de Saraï dont Marco avait noté qu'ils lui étaient dus par Andriolo pour les dépenses de leur campagne commerciale jusqu'à Šamaki. Vraisemblablement, c'est encore Polo qui répondit à ce sujet à l'enquête du consul et raconta qu'Andriolo lui avait dit un jour avoir fait les comptes de ses dépenses avec Marco, à l'issue desquels ce dernier lui devait encore 100 besants de Saraï. Andriolo aurait ajouté qu'il avait honte de demander cette somme à Marco. Polo se serait proposé pour le faire à sa place, mais Andriolo aurait répondu qu'il préférait s'en charger ou obtenir la somme par le truchement d'une autre affaire[59]. En troisième lieu, Polo avait été interrogé sur 12 pièces d'étoffes dont Marco avait déclaré qu'Andriolo devait les lui remettre[60]. La question était de savoir si ce dernier les devait pour régler sa dette susdite à l'égard de Marco. Polo répondit qu'il n'en savait rien, mais qu'un jour avant sa mort, Andriolo lui avait remis 12 étoffes, 20 000 besants, un miroir et une épée pour les porter à la maison de Marco. Nous ignorons quelles furent les suites de cette affaire.

Qu'est-ce que mourir en terre étrangère quand cette terre appartient aux territoires mongols ? Pegolotti[61] donne des conseils, vraisemblable-

[58] A.S.V., *Procuratori di S. Marco*, Misti, b. 104a, folio de papier sans date (reçu le 15 septembre 1391) : « Domandado Pollo per le pezi 11 de zabelloti mete ser Marcho aver vendude ser Andrea in so vita e dade a Norandi, sel sa de la dita vendeda dise che ni ser Andrea ni ser Marcho vende le dite pezi 11 al dito Norandi ». Sur Norandi, voir *supra*.

[59] A.S.V., *Procuratori di S. Marco*, Misti, b. 104a, folio de papier sans date (reçu le 15 septembre 1391) : « Domandado de bes. 138 de Sara che mete ser Marcho deveva aver da ser Andrea per le spese de campagna al andar in lla dise che ser Andrea idise un çiorno che lo aveva fato raxion con ser Marcho de le dite spexe le parevalli esser in insido di una gran fadiga e chel restava aver da ser Marcho bex. 100 de Sara e dise aver vergogna de domandarly e Pollo dise volermy che ili domanda my e ser Andrea respone non lasa pur che ilidomandero over e ili scontero in alguna chosa ».

[60] A.S.V., *Procuratori di S. Marco*, Misti, b. 104a, folio de papier sans date (reçu le 15 septembre 1391) : « Domandado de pexi 12 pani ser Marcho acolty e pagandi de suo dener lo deveva aver da ser Andrea se quelli pani ser Andrea de al dito ser Marcho per scontar del dito debito dise chel non sa che i diti pani lo desse al idito ser Marcho per la dita chaxa, mache lo e vero che j ziorno pocho avanti la morte soa ser Andree dise al dito Pollo tuo quelly panni 12 e quelly bex. 20000 e quel spechio e la mia spada e porta a chasa de ser Marcho e chusy da puo morto el porta le ditte chose a chasa de ser Marcho dito ».

[61] F. BALDUCCI PEGOLOTTI, *La pratica della mercatura*, *op. cit.,* p. 22 : « I cammino d'andare dalla Tana al Gataio è sicurissimo e di dì e di notte secondo che si conta per li mercatanti che l'ànno usato, salvo se il marcante che va o che viene morisse in cammino ogni cosa sarebbe del signore del paese ove morisse il mercatante, tutto prenderebbono gli

ment des pratiques en usage à l'époque, pour le cas où un marchand viendrait à mourir dans ces territoires qui s'étendaient de la Tana jusqu'au Cataï et dépendaient des divers khanats mongols. Si un marchand mourait là, le seigneur du pays ou ses officiers s'emparaient de ses biens et de ses marchandises. C'est pour cette raison que, selon Pegolotti, il devait impérativement présenter un de ses compagnons de voyage comme son frère, s'il ne voyageait pas effectivement avec son véritable frère, pour que ce marchand puisse récupérer ses biens après sa mort. Comme nous l'avons vu, les marchandises, et en conséquence la *commissaria* de Zanin, sont passées aux mains de son beau-frère Andriolo[62]. Nous ne savons pas s'il fut facile pour Andriolo de prendre possession des biens de Zanin. Mais nous pouvons suspecter que, pour le faire, il a dû payer quelques sommes à diverses personnalités locales. Dans ses comptes, on découvre qu'Andriolo a donné une somme, assez importante semble-t-il, au seigneur de Sabaran (*lo signor de Siabran*), sur les terres duquel Zanin était probablement mort, ainsi qu'aux juges (*chady*) de l'endroit[63]. Cet argent correspondait au *magniaria*, le très fameux bakchich. Vraisemblablement, pour pouvoir récupérer les biens et les marchandises de son beau-frère, Andriolo a donc dû soudoyer les officiers du lieu.

Après sa mort, Andriolo a laissé ses biens et ses marchandises ainsi que ceux de son beau-frère aux soins de Marco Cicogna. Ce dernier devait les rapporter à Tana, ou bien restituer une somme correspondant à leur valeur, pour qu'ils puissent être envoyés ensuite aux familles des défunts. Pour pouvoir récupérer les biens des deux marchands, Marco Cicogna a dû se soumettre à la même pratique qu'Andriolo peu auparavant, c'est-à-dire le bakchich : dans les comptes de Marco annotés par le consul de Tana, ce dernier a signalé des étoffes et une somme d'argent distribuées à diverses personnes, notamment au grand juge (*chadi grando*) et au petit juge (*chadi piçolo*)[64]. Une fois en possession des

uficiali del signore, e similmente se morisse in Gataio. Veramente s'egli avesse suo fratello o stretto compagno che dicesse che fusse suo fratello, sì gli sarebbe dato l'avere del morto, e camperebbesi in questo modo l'avere. »

[62] A. Tzavara, « Morts en terre étrangère », *op. cit.*, p. 201.

[63] A.S.V., *Procuratori di S. Marco*, Misti, b. 104a, quaderno 2 sur papier, f. 14v. La somme est illisible car il y a un trou à cet endroit ; en tout cas, il s'agit d'une somme de quatre chiffres, dont le premier est « 1 » et le dernier « 0 », c'est-à-dire de plus de 1000 besanti.

[64] A.S.V., *Procuratori di S. Marco*, Misti, b. 104a, compte sur papier (15 septembre [1391]) : « Mete aver donado al chadi grando roba 1 et una tassila credo per mançaria ___ be. 700. Al chadi piçolo contadi ___ be. 1000. E a molti altri chomo apar per lo so

biens, Marco a vendu quelques-unes des marchandises et des objets personnels des deux défunts durant le voyage de retour et a finalement restitué le reste ainsi que l'argent provenant de ces ventes. En arrivant à Tana, il a présenté des comptes pour l'ensemble du voyage au consul de la ville, comptes qui ne nous sont pas parvenus. En revanche, nous disposons des comptes de contrôle du consul. Comme nous l'avons vu, doutant de la véracité de ceux qui lui avaient été remis, le consul a noté les dépenses suspectes et les marchandises qui lui semblaient manquer. Il s'est trouvé confronté à un cas de figure pour lequel le manuel de Pegolotti, qu'il n'avait vraisemblablement pas lu, ne donnait pas de recette : que faire en effet lorsqu'un marchand mourait et que le compagnon qui devait sauver ses biens des officiers du potentat local se révélait lui-même fripon ?

Les comptes présentés ici donnent des éléments pour reconstruire le trajet d'une campagne commerciale vers la Perse. Nos marchands partirent de Tana pour aller à Saraï et à Astrakhan, puis ils passèrent par Mandjar (Manzar) pour se diriger ensuite vers les bords de la mer Caspienne. Là, ils continuèrent par Derbent et Sabaran pour gagner finalement la ville de Šamaki. Ces étapes peuvent seulement être établies sur la base des comptes et de mentions dans les documents concernant la succession d'un de ces marchands, et elles ne sont donc pas particulièrement précises.

Tous ces comptes datent de l'année 1392 et sont précieux car ils montrent la situation complexe dont les marchands vénitiens et les autres Occidentaux devaient être informés ainsi que la bonne connaissance des monnaies et des taux de change qui leur était nécessaire. Vu que ces comptes sont rédigés soit par le consul, soit par les procurateurs de Saint-Marc, on doit supposer qu'à Venise aussi les marchands et les autorités vénitiennes étaient bien renseignés à ce sujet. En ce qui concerne le besant de Šamaki, les comptes nous donnent le change entre les valeurs des diverses unités monétaires. En résumé :

1 besant de Tana = 10 besants de Šamaki
1 besant de Saraï = 11 besants de Šamaki
1 *batimano* = 260 besants de Šamaki
1 *sommo* = 220 besants de Šamaki

scriatin in robe et altre cose in suma ___ be. 1497. » Comme nous pouvons le constater, les sommes dépassent les trois mille besants.

À titre de comparaison, notons qu'en 1392 un *sommo* valait 13 sous de gros[65].

Quelques-unes des principales étapes du voyage de nos marchands étaient aussi des centres religieux catholiques : Saraï était le siège d'un archevêché depuis 1362 ; dans cette ville ainsi qu'à Astrakhan et à Mandjar, il y avait des couvents franciscains et il est bien possible qu'à Šamaki également il y ait eu un couvent de cet ordre[66]. Il semble donc que l'expansion économique et l'expansion religieuse aient emprunté les mêmes routes et se soient mutuellement soutenues : ainsi, le premier archevêque de Saraï, Cosme de Ziquie, fut probablement promu à ce poste en raison de ses bonnes relations avec la République de Venise dont il avait aidé certains marchands dans les pays de mission. Les Vénitiens pouvaient donc espérer trouver dans ces villes lointaines un soutien et un accueil auprès des missionnaires catholiques.

Enfin, on ne peut qu'être étonné par la ténacité de ces marchands vénitiens qui entreprirent un voyage au-delà de la ville de Tana, point extrême de leur navigation, à une époque où la menace de Tamerlan devait terroriser les territoires mêmes à travers lesquels ils comptaient voyager. L'épidémie qui a tué quelques-uns d'entre eux et certains membres de leur suite n'a pas découragé l'ardeur commerciale des survivants qui ont continué leur activité commerciale, procédant à des ventes pour le compte de leurs compagnons de voyage défunts. Nos marchands devaient poursuivre leurs affaires en dépit de tout…

[65] A.S.V., *Procuratori di S. Marco*, Misti, b. 104a, compte sur papier 1392 : « Tocha a misser Michiel e fradeli Malipiero per sumi 103 sa. 28 a s. 13 el sumo ___ lb. 67 s. 7 d. 8 pi. »

[66] J. RICHARD, *La papauté et les missions d'Orient*, *op. cit.*, p. 251. Il s'agit du couvent franciscain de *Mamucci* que G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, Quaracchi 1927, vol. V, p. 193, proposait d'identifier avec Šamaki. Il devait faire partie de la custodie de Saraï.

Angéliki TZAVARA, *Une campagne commerciale en « Perse », 1390-1391*

En 1390-1391, une compagnie de marchands vénitiens accompagnés de leurs serviteurs partit de la ville de Tana avec ses marchandises pour une destination inconnue, au sud de la mer Caspienne, en « Perse ». Les marchands passèrent par Saraï, Astrakhan, Mandjar, Derbent, Sabaran et Šamaki, dernière étape attestée de leur périple. Cet article propose une reconstitution de ce voyage à partir des documents et des comptes relatifs à la succession (*commissaria*) de deux de ces marchands, Andriolo Malipiero et Zanin da Molin, morts dans ces terres lointaines en raison d'une épidémie qui y sévissait. Sont étudiés le voyage et ses étapes, les conditions politiques et sociales rencontrées sur place, les acteurs de l'aventure et leurs affaires commerciales. Il s'agit là d'un rare témoignage sur les campagnes commerciales de marchands italiens vers l'Asie centrale à la fin du XIVe siècle.

Angéliki TZAVARA, *A commercial campaign in « Persia », 1390-1391*

In 1390-1391, a company of Venetian merchants with their servants and their merchandises left Tana to go towards an unknown destination near the south of the Caspian Sea, in "Persia". They passed by Sarai, Astrakhan, Mandjar, Derbent, Sabaran and Šamaki, last place attested. This voyage has been reconstructed by the analyse of the documents and of the accounts relating to the administration of the inheritance (*commissaria*) of two of these merchants: Andriolo Malipiero and Zanin da Molin, died in "Persia" because of an epidemic. This article illustrates the voyage and its stages, the political and social conditions found there, the actors and their commercial activities. This is a rare testimony of a commercial campaign towards the Central Asia at the end of the XIVth century.

ABDAL, L'ÉTRANGE DESTIN D'UN MOT
Le problème *abdal* vu à travers les registres ottomans

INTRODUCTION*

Le terme *abdal* a trouvé son entrée dans de nombreuses encyclopédies consacrées au monde musulman[1]. Le lecteur est cependant déconcerté face à une juxtaposition de données qui ne lui permettent pas d'en faire une synthèse. C'est la nouvelle encyclopédie de l'Islam, ouvrage en turc, soutenu par un legs pieux des Affaires Religieuses et non achevé à ce jour, qui donne les informations les plus étendues. Le premier volume

Irène BELDICEANU-STEINHERR est directeur d'études à l'École pratique des hautes études (IVe section) et directeur de recherche émérite au CNRS, Etudes turques et ottomanes, UMR 8032, 54 bd Raspail, 75006 — Paris. e-mail : beldicea@ehess.fr

* Pour la transcription, nous avons eu recours à l'alphabet du turc moderne avec ajout de quelques signes diacritiques. La règle veut que seules les voyelles longues des mots d'origine persane ou arabe doivent être signalées. Nous avons cependant fait une exception pour les toponymes afin de signaler les voyelles effectivement écrites, qu'elles soient longues ou courtes. Le mot « carte » fait référence à la carte de Turquie au 200 000e, Direction générale de la cartographie, Ankara, 1957, avec indication de la feuille. La liste des registres se trouve *in fine*. Pour un certain nombre de termes techniques et les questions liées au labour de la terre et à l'imposition, consulter la section IX-1 et la liste des correspondances au début de la section IX-2. Pour mener à bien cette étude qui nous a conduite de la région de Çorum jusqu'en Asie centrale, nous avons bénéficié de l'aide de nombreuses personnes qui nous ont fourni surtout des indications bibliographiques. Tous nos remerciements vont à Mmes Amina Abdrahman, Ayşe Kayapınar, Liying Kuo, Irène Mélikoff, Hedda Reindl-Kiel et MM. E. de la Vaissière, T. Moriyasu, A. Popović, S. Yerasimos et au regretté A. Tietze. Les cartes ont été dessinées par Elisabetta Borroméo. Que tous trouvent ici l'expression de notre reconnaissance.

[1] *Abdal,* dans *Encyclopédie de l'Islam*, t. I, Leyde-Paris, 1960, p. 97-98. Article en deux parties par I. Goldziher (p. 97) et H.J. Kissling (p. 97-98). *Ebdal* dans *Islam Ansiklopedisi*, t. IV, Istanbul, 1945, p. 3-4 par I. Goldziher. L'article ne retient que le sens de soufi remplaçant.

contient un article composé de deux parties[2], chacune due à la plume d'un auteur différent, ce qui permet de saisir le problème sous ses aspects multiples. Toutefois comme le remarque Orhan Köprülü, l'un des rédacteurs, il n'existe jusqu'à ce jour aucun ouvrage qui traite la question dans son ensemble. Dans le même volume entre les pages 63 et 66, le lecteur trouvera la biographie de cinq Abdal célèbres, à savoir Abdal Ḳumral, Abdal Meḥmed, Abdal Murâd, Abdal Mûsâ et Abdal Ya'ḳûb. On peut cependant toujours lire avec profit l'article de Fuad Köprülü[3].

Notre but est modeste. Il n'est pas dans notre intention de répéter ce que le lecteur pourra trouver dans les articles cités et la bibliographie qui les accompagne. Nous voudrions seulement montrer dans quelle mesure les registres de recensement ottomans peuvent nous être utiles pour cerner de plus près les réalités qui se cachent derrière ce mot.

ABDAL ET SES VARIANTES

De nos jours, en turc moderne, le mot *aptal* est une injure. Il a le sens de sot, benêt, demeuré. En fut-il toujours ainsi ? Quelle est l'origine du mot ? Quelle relation avec le turc *budala*, qui a le même sens ? Ce dernier mot est entré aussi dans les langues balkaniques, en albanais[4], bulgare[5], grec[6], roumain[7] et serbe[8].

[2] *Abdal,* dans *Türkiye Diyanet Vakfı*, *Islam Ansiklopedisi*, t.1, Istanbul 1988, 1ère partie, S. Uludağ, p. 59-61 ; 2e partie, O.F. Köprülü, p. 61-62.

[3] F. KÖPRÜLÜ, article *Abdal* dans *Türk Halkedebiyatı Ansiklopedisi*, fasc.1, Istanbul, 1935, p. 23-57.

[4] V. KOKONA, *Fjalor shqip-frengjisht*, Tirana, 1977, p. 58.

[5] I. STEPHANOVA, A. RADEV, G. DORTCHEV, N. KOLEV, *Dictionnaire bulgare-français*, Sofia, 1964, p. 59.

[6] A. BLACHOS, *Lexikòn Ellènogallikon*, Athènes, 1963, p. 590.

[7] H. TIKTIN, *Rumänisch-Deutsches Wörterbuch*, revu et élargi par P. Miron, t.1, Wiesbaden, 1986, p. 390.

[8] V. STEFANOVIĆ-KARADŽIĆ, *Srpski rječnik, istolkovan njemačkim i latinskim riječima* [Dictionnaire serbe, traduit par des termes allemands et latins], 2e éd. Vienne, 1852, p. 46. Les dictionnaires serbes mentionnent cependant *budala* le plus souvent sous l'entrée *abdal* : G. ELEZOVIĆ, *Rečnik kosovsko-metohiskog dijalekta* [Dictionnaire du dialecte de Kosovo et de Metohija], t.I, Belgrade, Srpska Kraljevska Akademija (*Srpski dijalektološki zbornik*, t.IV), 1932, p. 471 ; A. ŠKALJIĆ, *Turcizmi u narodnom govoru i narodnoj književnosti Bosne i Hercegovine* [Les turcismes dans le parler et la littérature populaire de Bosnie-Herzégovine], Sarajevo (*Bilten Instituta za proučavanje folklora u Sarajevu*, Dopunska izdanja, 2), 1957, p. 2.

En ottoman, le mot s'écrit *abdal*, c'est-à-dire avec des consonnes sonores. Sous cette forme, le chercheur familier de l'histoire des courants religieux dans l'Empire ottoman reconnaît aisément le titre qui accompagne des personnages vénérés comme des saints. Citons à titre d'exemple Abdal Murâd à Brousse, Abdal Mûsâ à Elmalı et Ḳayġusuz Abdal au Caire. La liste peut être allongée. On remarquera qu'*abdal* peut être placé avant ou après le nom.

En ottoman, la règle prévaut dans le domaine de l'orthographe de maintenir les consonnes sonores en fin de mot lorsque celui-ci est d'origine arabe ou persane, même si la langue turque préconise leur transformation en sourdes[9]. On écrit par exemple en ottoman Meḥmed ou *danişmend* (enseignant d'un rang inférieur au professeur) et non pas Mehmet et *danişment*. Dans le cas d'*abdal*, les consonnes en question se trouvent à la fin de la première syllabe et au début de la suivante ; *bd* devient *pt* en turc moderne comme dans l'exemple *ḳapudan-kaptan* (commandant de bateau).

En ce qui concerne l'explication qu'on propose sur l'origine du mot et ses diverses variantes, on s'appuie sur les commentaires de certains érudits musulmans à propos des saints. Il existe entre autres la conviction que Dieu a choisi un nombre défini d'hommes irréprochables pour servir de guides à l'humanité. À leur mort, c'est un « remplaçant » qui prend leur place. Cela nous mène au verbe arabe *badala* qui signifie « remplacer une chose par une autre ». *Badal* (change, échange) a pour pluriel *abdâl*, et *bedîl* (le personnage qui remplace un autre) donne au pluriel *budalâ* à l'exemple de *faḳîh* (jurisconsulte), pluriel *fuḳahâ*.

À partir des théories sur la hiérarchie des saints, le mystère de la signification d'*abdal* semble percé, d'autant plus que le turc a la particularité de traiter certains pluriels arabes comme des mots au singulier. Pour ne citer qu'un exemple, *tüccâr* (marchand) est pourtant le pluriel de *tâcir*. En ottoman, il existe un pluriel persan *abdalân* du mot *abdal*. Si cette explication paraît au premier abord satisfaisante, elle soulève cependant des questions[10]. On verra que la documentation dont nous disposons aujourd'hui n'étaye pas cette affirmation.

[9] J. DENY, *Grammaire de la langue turque*, Paris, 1921, p. 79, §83.

[10] L'auteur d'un dictionnaire consacré aux termes techniques relatifs à l'histoire ottomane retient pour le mot *abdal* cette interprétation. Sur la même page toutefois figure l'entrée *abdallar* (le pluriel d'*abdal*) avec le sens de soufis, derviches : M.Z. PAKALIN, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 4e éd., t.I, Istanbul, 1993, p. 5.

L'expérience montre que n'importe quel saint homme n'est pas appelé *abdal*. La description qu'on fait d'ailleurs de l'*abdal* est peu flatteuse[11]. Parfois le mot *abdal* est considéré comme un nom générique groupant, à l'instar du terme *ḳalenderi*, des derviches aussi divers que les Ḥaydarî, les 'Işıḳ, les Ṭorlaḳ, voire les Bektaşî, pour ne citer que ceux-là. Il fait partie par conséquent de la catégorie des va-nu-pieds, sans liens familiaux et qui parcourt la campagne en mendiant paré d'un accoutrement bizarre. Il n'observe pas les règles de l'islam, à savoir les cinq prières journalières, le jeûne au mois de *ramaẓân* et ne va pas à la mosquée, bref, il fait partie de la catégorie des derviches hétérodoxes[12].

Peut-on considérer toutefois les Bektaşî comme des *abdal*? Si l'on prend en compte les informations que nous livrent les registres de recensement ottomans les plus anciens, on s'aperçoit qu'à la base de l'ordre des Bektaşî il y a une tribu : les Bektaşlu (Ḳaba'il-i Bektaşlu comme le précise le recenseur)[13]. Certes le village de Ḳara Öyük compte parmi ses habitants un nommé Güzel Abdal (le bel Abdal) en 1485[14] et la Vita de Ḥâcı Bektaş mentionne trois *abdal*, à savoir Güvenç Abdal, Ulu Abdal (le grand Abdal) et Kiçi Abdal (le petit Abdal)[15]. A plusieurs reprises il y est aussi question des « abdallar », mais il est à souligner que l'auteur considère qu'il y a une différence entre les *abdal* et les derviches[16]. Tous ces individus sont des personnes qui se mettent au service de la communauté des Bektaşî, en d'autres mots, tous les membres de la confrérie des Bektaşî ne sont pas des *abdal*. Le terme Abdâlân-ı Hacıbektaş, une communauté dans la région d'Adana, citée par C. Türkay, doit être interprété dans le même sens[17].

[11] *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*, t.I, Ankara, 1963, p. 15-16. Toutes les explications sont péjoratives : tzigane, mendiant, pratiquant la circoncision, vagabond, avare. A.Y. Ocak, *Osmanlı Imparatorluğunda Marjinal Sûfîlik, Kalenderîler* (Le sufisme marginal dans l'Empire ottoman, les Kalenderî), Ankara, 1992, p. 115-116.

[12] A. Y. Ocak, *op. cit.*, p. 85-107.

[13] Irène Beldiceanu-Steinherr, « Les Bektašī à la lumière des recensements ottomans (XVe - XVIe siècles) », dans *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, t. 81, Vienne, 1991, p. 23-26.

[14] Irène Beldiceanu-Steinherr, « Le district de Ḳırşehir et le tekke de Hacı Bektaş entre le pouvoir ottoman et les émirs de Ẕulḳadır », dans *Actes du colloque international Syncrétismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman des XIIIe -XVIIIe siècles*, à paraître.

[15] A. Gölpınarlı, *Vilâyet-Nâme*, Istanbul, 1958, Güvenç Abdal, p. 78-80 ; Ulu Abdal et Kiçi Abdal, p. 45-47.

[16] A. Gölpınarlı, *op. cit.*, p. 36 (*abdallar*), p. 44 (*abdallar ve dervişler*).

[17] C. Türkay, *Başbakanlık Arşivi Belgeleri'ne göre Osmanlı imparatorluğu'nda Oymak, Aşiret ve Cemaatler*, Istanbul, 1979, p. 174.

A LA RECHERCHE D'UNE DÉFINITION

De nombreuses personnes parées du titre d'*abdal* sont entrées dans l'histoire. Des zaviyés qui portent leurs noms perpétuent leur souvenir. On visite leurs tombes, on cite leurs poèmes, on les entoure de légendes. Un moyen commode de repérer un bon nombre d'entre eux consiste à consulter les index des registres de recensement ottomans publiés en facsimilés par la Direction générale des Archives de la Présidence du Conseil. En fait, nous avons affaire à un grand *vade-mecum* réalisé sur l'ordre de Soliman le Magnifique dans le but de fournir à l'administration une vue d'ensemble de l'Empire. Quatre ont paru entre 1995 et 1999, répartis sur six volumes, couvrant presque la totalité des territoires anatoliens. Il s'agit du TD 166, TD 438, TD 387 et TD 998. A ceux-là s'ajoute le registre TD 370 consacré à la Roumélie. *Abdal* paraît donc à première vue comme un titre honorifique qui accompagne le nom d'un personnage se consacrant à l'ascétisme et à la recherche de Dieu[18].

On connaît un autre emploi du mot *abdal*. Il peut figurer d'une façon autonome, comme le prouve un coup d'oeil au « Répertoire des lieux habités en Turquie ». Il s'agit en l'occurrence de toponymes. Il est rarement employé au singulier. On le trouve au pluriel sous la forme Abdalan (pluriel persan), ou Abdallar (pluriel turc), ou encore sous la forme Abdallu (relatif aux *abdal*). Ces toponymes s'appliquent à de petites unités administratives (*muhtarlık*), à des quartiers (*mahalle*), à des terres de labour (*mezraʿa*), à des villages (*köy*), tous situés en Anatolie[19]. Il n'y a pas de doute, nous avons affaire à des lieux habités par des *abdal*. L'ouvrage de C. Türkay confirme cette interprétation. Dans la rubrique « tribus » figure Abdal (région d'Aydın, Çukurova, Zülkadriye, c'est-à-dire Maraş). La forme Abdallu est attestée dans le *sancak* de Bozoḳ[20]. Dans la section consacrée aux communautés, il y a plusieurs entrées : Abdalan-i Hacı Bektaş, Abdul, Abdıllu ou Abdallu[21]. A quelques exceptions près, toutes ces communautés énumérées se trouvent dans une région qui s'étend à partir de la rive droite du Kızılırmak vers l'Est.

[18] M. S. Yerasimos nous signale par un courrier électronique du 18 février 2004 qu'il y avait au XVIe siècle à Istanbul deux zaviyés d'Abdal, l'une près du quartier de Samatya, l'autre dans le quartier de Lâleli.

[19] *Türkiye'de Meskûn Yerler Kilavuzu*, t.I, Ankara, 1946, p. 2. A la p. 98, on trouve les formes Avdul, Avdullar et Avdullu qui remontent à Abdal, voir n. 45.

[20] C. TÜRKAY, *op. cit.*, p. 45. Malheureusement l'auteur ne cite pas les registres qu'il a consultés.

[21] C. TÜRKAY, *op. cit.*, p. 173-174.

Abdal a enfin un troisième sens. Dans les registres, il désigne des personnes frappées d'incapacité. Dans cette rubrique sont enregistrés les vieillards, les aveugles, les malades, les muets, les estropiés, les pauvres. Ils étaient exemptés des contributions extraordinaires [22].

QUE SAVONS-NOUS SUR LES *ABDAL* EN ASIE CENTRALE ?

Si on se tourne vers l'Asie centrale, on constate que les communautés d'Abdal n'y sont pas inconnues. F. Grenard et P. Pelliot nous ont laissé des descriptions à la suite de leurs missions scientifiques dont les rapports ont été publiés respectivement en 1898 et 1907[23]. Étant donné que leur enquête ne concerne pas la même région, leurs observations ne concordent pas sur tous les points. Tandis que les Abdal de Keria et Čerčen étaient méprisés par la population et accusés d'hérésie, ceux de Païnap vivaient mélangés aux villageois. Quant aux points communs, ils utilisaient un vocabulaire différent de celui de la population environnante et avaient un comportement étrange qui suscitait le rejet à Keria, mais « un respect superstitieux » à Païnap. Quelques-uns des Abdal de Païnap, raconte Pelliot, « entreprennent de temps en temps de longues tournées, et, meilleurs prophètes au loin qu'en leur pays, rapportent au logis les riches offrandes des dévots »[24]. Nous avons ici un trait commun avec certains Abdal d'Anatolie décrits comme des derviches errants. On remarquera toutefois que les Abdal de Païnap cultivaient la terre.

D'autres chercheurs nous ont laissé par la suite leurs observations. On trouvera une présentation fort utile de leurs travaux dans un article sur les Abdal du Xinjiang paru en 1994[25]. Ces travaux donnent une image fortement négative de cette population. Ce sont des pauvres hères méprisés, vivant repliés sur eux-mêmes. Ils assurent leur survie par des petits métiers et la mendicité. Un petit nombre possède des terres, mais pas d'attelage. Beaucoup sont sous-alimentés.

[22] TD 438, t. I, voir index sous *abdāl* et en particulier p. 2.

[23] F. GRENARD, dans J. L. Dutreuil de Rhins, *Mission scientifique dans la Haute Asie 1890-1895*, 2e partie, *Le Turkestan et le Tibet. Étude ethnographique et sociologique,* Paris, 1898, p. 308-315. P. PELLIOT, « Les Âbdâl de Païnap », *Journal Asiatique*, t. IX, 1907, p. 115-139.

[24] P. PELLIOT, article cité, p. 119, 120.

[25] O. LADSTÄTTER, A. TIETZE, « Die Abdal (Äynu) in Xinjiang », dans *Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philisophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte*, t. 604, Vienne, 1994, p. 5-56.

Récemment, une nouvelle étude a vu le jour, fruit d'une collaboration entre des chercheurs du Xinjiang et un chercheur japonais. L'essentiel de l'étude est consacré à la langue des Eynou (Heinou, Äynu), un nom que les Abdal se donnent à eux-mêmes. On peut y glaner quelques informations sur leur environnement, sur l'agriculture et le problème de l'eau, ainsi que sur la vie sociale[26].

Ce que le lecteur regrette, c'est le manque d'information sur tout ce qui touche à la religion et aux coutumes afférentes. Tout l'intérêt est centré sur la philologie, en l'occurrence sur le langage des Abdal, et parfois sur des détails d'ordre ethnographique.

Le professeur A. Tietze découvrit par un heureux hasard une communauté d'Abdal dans la région de Yozgat. Le résultat de cette enquête fut publié en 1983[27]. A partir de ce moment une question ne cessait de l'occuper. Est-ce qu'il existait vraiment un lien entre les Abdal d'Asie centrale et la communauté dont il venait de faire la connaissance ? Pourquoi les premiers se nommaient-ils Heinou et les seconds Teber ? Il n'ignorait pas le livre de C. Türkay et le « Répertoire des lieux habités », mais les données étaient trop peu explicites pour qu'il en tire une conclusion. Toute cette problématique fut exposée dans un article, une conférence à l'origine, en 1991 : quel sens faut-il donner à *abdal* ? Est-ce qu'il s'applique à tout derviche mendiant sans qu'il y ait un lien tribal entre eux, ou s'agit-il d'un ethnonyme ? Et s'il s'agit d'un ethnonyme, peut-on considérer les Abdal comme les successeurs des Hephtalites, des Huns Blancs qui avaient fondé un État en Asie centrale entre le Ve et le VIe siècle ? Tournons-nous à présent vers les registres de recensement ottomans pour voir s'ils peuvent nous être d'un quelconque secours.

LES COMMUNAUTÉS D'ABDAL DANS LES REGISTRES DE RECENSEMENT

Comme nous l'avons signalé plus haut, les registres abondent en personnes appelées simplement Abdal ; d'autres arborent le mot comme un titre, considéré comme une marque de sainteté. Nous avons décidé de

[26] Tooru HAYASI, Sabit ROZI, Tahirjan MUHÄMMÄT, Wang JIANXIN, *A Šäyxil Vocabulary, a Preliminary Report of Linguistic Research in Šäyxil Village, Southwestern Xinjiang* ; Kyoto, 1999.

[27] A. TIETZE, « Zum Argot der anatolischen Abdal (Gruppe Teber) », *Acta Orientalia Hungarica*, t. XXXVI, fasc 1-3, 1982 (1983), p. 521-532.

concentrer notre attention sur une région particulière, celle de Çorumlu (appelée aujourd'hui Çorum) où on trouve plusieurs communautés d'Abdal. Toutefois il n'est pas toujours possible de suivre leur sort à travers les recensements s'étalant du début du règne de Meḥmed II jusqu'aux premières années du règne de Soliman le Magnifique. Les raisons en sont multiples. La région de Çorumlu présente au XVe siècle une facture particulière par rapport à d'autres régions anatoliennes. Elle était peuplée par des tribus définies comme des Mongols, des Tatares des *yürüks* de la branche des Çunġar, des Turcomans ou des Tat[28]. Elle ne comptait aucun centre urbain important. C'est dans ce paysage que s'inscrivent les Abdal. Puisqu'il s'agit de tribus, le premier recensement du règne de Meḥmed II ne respecte pas strictement le critère territorial, ce qui nous empêche parfois de les localiser. D'autre part, le découpage du territoire ayant été modifié au fil des années, il faut chercher certains villages dans les circonscriptions voisines. Et pour finir, nous n'avons pas la série complète des registres établis lors d'un recensement : registre détaillé, succinct, de legs pieux et de biens de pleine propriété, ce qui nous oblige à travailler avec une documentation lacunaire.

Le registre le plus ancien qui fait mention de communautés d'Abdal est le MAD 354. Il date de la deuxième décade du mois de *receb* de l'année 860 (15-24 juin 1456). Le recenseur se nomme Umur (p. 122). Il s'agit sans aucun doute du personnage qui a rédigé le TD 2 dans la première décade du mois de *receb* de l'année 859 (17-26 juin 1455), secondé par son secrétaire Musṭafa (TD 2, p. 3). Nous avons affaire au premier recensement réalisé sous le règne de Meḥmed II.

1.- *Une communauté anonyme*

Dans le MAD 354 (p. 111) est inscrite une communauté qui laboure des terres dépendant de plusieurs localités, à savoir Sergis, Eski Köy et Tûḳâş Seküsü[29]. La communauté s'écrit ʿAbdal, c'est-à-dire avec un

[28] Le mot a plusieurs sens : étranger, avec une connotation péjorative, populations iraniennes et kurdes absorbées par l'Empire ottoman, un ouighour païen, G. CLAUSON, *An Etymological Dictionary of the Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford, 1977, p. 449. Dans la langue populaire turque, il désigne entre autres une personne à la figure plate et au nez écrasé, *Türkye Halk Ağzından Söz Derleme Dergisi* (Recueil des mots puisés dans le langage populaire), t.3, Istanbul, 1947, p. 1322 ; *XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklariyle Tarama Sözlüğü* (Dictionnaire comprenant des mots puisés dans les ouvrages de langue turque avec leur références), t.V, Ankara, 1971, p. 3770.

[29] *Seki,* anciennement *sekü* : lieu surélevé.

ʿayn et non pas avec un *elif*. Elle compte onze personnes et neuf paires de boeufs, ce qui donne comme impôt 135 *aspres*, à raison de 15 *aspres* la paire. L'impôt sur les céréales est de 180 *aspres* pour trois *mudd* de blé, et de 120 *aspres* pour trois *mudd* d'orge. A cela s'ajoute un impôt sur le coton de 60 *aspres*. Le droit sur les moutons est de cent *aspres*.

La communauté est mentionnée aussi en 1530 (TD 387, p. 418). On note cependant un changement. On lui consacre une entrée séparée et elle s'appelle désormais Avdul. Eski Köy, Tuḳâş et Sergis Virânı sont groupés sous une même rubrique, le revenu *dîvânî* global s'élevant à 1200 *aspres*, puis est enregistrée la communauté Avdul avec un revenu *dîvânî* de 780 *aspres*. Le tout fait partie de la *nâḥiye* de Ḳaṭâr qui tire son nom d'une famille, voire d'une tribu[30]. Il n'a pas été possible de déterminer les limites de la *nâḥiye*, seul Eski Köy dont les revenus fiscaux étaient légués à la medrese d'Iskilib étant localisable[31]. Le cas est intéressant, car il montre que la communauté n'a pas été intégrée aux villageois des localités susmentionnées.

Une communauté nommée Avdul figure aussi dans le TD 15 (p. 188), qui représente le dernier recensement du règne de Meḥmed II. Il doit s'agir de la même, car elle dépendait également de la *nâḥiye* de Ḳaṭâr et le montant de l'impôt était le même à quelques *aspres* près, soit 742 *aspres*.

2.- *Abdal Ata*

Abdal Ata a prêté son nom à une zaviyé et à un village[32]. Il faut souligner toutefois qu'il s'agit d'un surnom puisque Abdal Ata signifie le Père Abdal, *ata* étant un mot fort ancien attesté chez les Ouighours bouddhistes, que la République de Turquie a mis à l'honneur[33].

Les registres de recensement ottomans permettent de réunir des informations sur le personnage dont on ignore tout. En mettant bout à bout les données tirées d'une série de registres s'échelonnant de 1455 à 1530 et d'un dossier, tardif certes, mais précieux, on arrive à savoir à quelle époque il a vécu. En 1455, Seydî Meḥmed, le fils d'Abdal Ata, possède le revenu *mâlikâne* et *dîvânî* du village Mânşâr dans le district de Ḥüseyin Ova, appelé par la suite Ḥüseyin Abâd (TD 2, p. 245). A la

30 TD 387, index p. 76 sous Katār evlādı, Katār oğulları.

31 Carte, feuille Çorum n/74.

32 *Abdalata* : carte feuille Çorum, p. 75. Voir aussi la carte Çorumlu jointe à l'édition du TD 387.

33 G. CLAUSON, *op. cit.*, p.40.

même date et dans la même région, Seydî Meḥmed fils de Receb qui, lui, est le frère d'Abdal Ata, possède tous les revenus fiscaux du village de Sincân et d'une terre de labour, nommée Ṭâş Bükât, qui en dépend (TD 2, p. 254-255). Les deux Seydî Meḥmed sont par conséquent cousins. Abdal Ata a un autre fils, Seydî Ibrâhîm, d'après le TD 387 de l'année 1530[34]. Le registre puise ces informations dans celui de Tâc ed-Dîn[35]. De ce recensement nous est parvenu seulement le TD 19, daté de 1485, qui ne couvre que les régions de Tokat et Sivas. Le volume concernant la région de Çorum, Iskilib et Osmancık, semble perdu. Sur la base de ces données, on peut affirmer avec une marge d'erreur de quelques années qu'Abdal Ata est né vers la fin du premier quart du XVe siècle.

Cette datation est corroborée par une affaire traitée par l'administration ottomane au début de l'année 1821. Elle est consignée dans un dossier conservé aux Archives de la Présidence du Conseil dans le fonds Cevdet Evkaf, sous le nº 26254. Il contient deux feuilles. Sur la première, au format 33,5 sur 28,5, est écrite une pétition émanant des descendants d'Abdal Ata. Cela fait plus de quatre cents ans, affirment-ils, qu'ils détiennent la zaviyé et qu'ils hébergent et nourrissent les gens de passage, disposant de douze chambres d'hôte. A présent l'administrateur (*mütevellî*) Seyyid Meḥmed refuse de leur donner la part qui leur revient. Sur une deuxième feuille pliée, de grande dimension (70 x 60 cm), se trouvent consignés des documents et des commentaires émanant de diverses instances administratives et datant de la même année.

L'un des documents est pour nous d'une importance capitale. S'il ne fait pas de doute que la zaviyé se trouvait dans le village appelé de nos jours Abdalata, il est étrange en revanche de ne pas trouver un village de ce nom dans les registres. On y cherchera en vain un indice permettant sa localisation. Or l'un des documents inscrit sur la grande feuille en bas à gauche, daté du 25 rebi' es̱-s̱ânî 1236 (17 janv. 1821), atteste que la zaviyé était implantée à Yañâcıḳ, village mentionné en effet dans les

[34] Abdal Ata oġlı Seydî Ibrâhîm (TD 387, p. 395, village de Bükdüz). A propos du village Anbârcı, le scribe écrit Abdal Ata b. Seydi Ibrâhîm (TD 387, p. 414). Il doit s'agir d'une bévue du scribe en voulant arabiser le turc Abdal Ata oġlı Seydî Ibrahîm. Ce Seydî Ibrâhîm partageait le revenu *mâlikâne* d'une zaviyé qui n'est pas nommée avec d'autres personnes. Il peut s'agir de la zaviyé d'Abdal Ata.

[35] Ceci est dit explicitement par le secrétaire du TD 387, p. 469 à propos des villages Sincân, Mânşâr et Ṭâş Büke.

registres (MAD 354, p. 155, TD 387, p. 392)[36]. Ceci prouve que le village a gardé son nom au moins jusqu'au premier quart du XIXe siècle.

Revenons aux registres. Ils prouvent que nous n'avons pas affaire à un simple supérieur d'une zaviyé, mais à toute une famille avec des ramifications sur un vaste territoire autour de l'actuelle ville de Çorum. Le centre était constitué par la zaviyé d'Abdal Ata. Elle se trouvait — et se trouve peut-être encore — dans la localité qui porte aujourd'hui son nom, mais qui s'appelait autrefois Yañâcıḳ.

Au début du règne de Meḥmed II, une série de villages et de terres de labour alimentaient la zaviyé, en premier lieu Yañâcıḳ où elle était implantée, puis Dîvân, Mâzâ et Yamâvî. Nous pouvons donc conclure que, déjà en 1456, Abdal Ata jouissait d'une solide réputation. A la même époque, son fils possédait l'ensemble des revenus du village Mânşâr, et son neveu ceux du village Sincân, auquel était rattachée la terre de labour Tâş Bûkât (TD 2, p. 245, 254-255). Cette dernière devient en 1485 un village et s'écrit désormais Ṭâş Büke (TT 19, p. 212). Les revenus *dîvânî* faisaient partie de la catégorie des *timar*. Étaient-ils exempts du service militaire ? Le registre ne le dit pas.

En 1485, Sincân, Mânşâr et Ṭâş Büke se présentent comme des legs pieux en faveur de la zaviyé d'Abdal Ata (TD 19, p. 211-212). En ce qui concerne Sincân, le recenseur précise que l'octroi des revenus n'était lié à aucune obligation. Quant à Mânşâr, il note que la jouissance des revenus était garantie par un ordre du souverain. La même remarque accompagne les entrées concernant Ṭâş Büke et Yeñice (TD 19, p. 212). A ces biens s'ajoutent plusieurs terres de labour, en particulier Ebeġôlı et Ḳavâḳ Aġâc (TD 19, p. 213). En ce qui concerne Ḳavâḳ Aġâc, la zaviyé devait se contenter du revenu *mâlikâne*, le revenu *dîvânî* formant un *timar*. En 1485, le détenteur en était ʻAlâ ed-Devle Beg. Il s'agit d'un membre bien connu de la famille des Dulġadır[37]. On peut donc affirmer qu'Abdal Ata et sa famille ont bénéficié de la bienveillance de Bâyezîd II comme d'autres personnages au service de la foi. Il est possible, mais ce n'est qu'une hypothèse, qu'Abdal Ata ait annexé la zaviyé Abdal Bodi, comme on le verra ci-dessous, pour la préserver de la confiscation des legs pieux, une mesure instaurée par Meḥmed II à la fin de son

[36] L'orthographe Yakâcıḳ, identique dans tous les registres, pose des problèmes. Un *kef* et un *ḳaf* dans un mot aussi court est contraire à l'harmonie vocalique propre à la langue turque. Nous avons considéré le *kef* comme un *saġır nûn* et préféré la lecture Yañacıḳ comme dans l'exemple Yeñice. Dans l'index du TD 387 (p. 113) Yakacık.

[37] R. Yınanç, *Dulkadir Beyliği* (L'émirat des Dulkadir), Ankara, 1989, p. 80-99.

règne[38], à moins qu'il ne s'agisse de l'aboutissement d'une convoitise. En effet, dans le registre succinct appartenant au dernier recensement de Meḥmed II, Seyfle, dont dépendait la zaviyé Abdal Bodı, figure sous la rubrique « revenu *mâlikâne* dont la situation n'est pas inscrite dans le registre » (TD 15, p. 221 et 243).

En 1530, la zaviyé d'Abdal Ata s'était considérablement enrichie. Elle disposait des revenus des localités suivantes, citées dans l'ordre des pages du TD 387 : Dîvân, Mâza, Yañâcıḳ (p. 392), Büğdüz, Ḫorâsân (p. 395), Kilîsâ, Abdal Bod (p. 420), Ebegôlı, Ḳavâḳ Aġâc, Mânşâr, Sincân, Ṭâş Büke, Yeñice (p. 469). A cette date, Abdal Ata ne comptait plus parmi les vivants, puisque son nom s'accompagne des formules réservées aux morts (TD 387, p. 392, 395).

Abdal Ata avait un fils nommé Ibrâhîm Seydî. En 1530, il jouit des revenus *dîvânî* du village Büğdüz (TD 387, p. 395), simple terre de labour en 1456. Bien qu'il s'agisse d'un *timar*, le registre précise qu'il était exempt du service militaire. A cela s'ajoutent les revenus *dîvânî* d'un autre village dans les mêmes conditions. Le nom n'est malheureusement pas déchiffrable (TD 387, p. 395)[39].

3.- *Abdal Bôdı*

A mi-chemin entre Sungurlu (autrefois Bûdâḳ Özi) et Çorum se trouve un village appelé de nos jours Abdal Bodu[40]. En 1456 c'était une terre de labour nommée Abdal Bôdı qui dépendait du village Seyfle Çât (MAD 354, p. 226) et qui abritait la zaviyé dite Abdal Bôdı. Le supérieur en était Dede fils d'Abdal Bôd. Il y avait en outre huit derviches dont l'un était le beau-fils du Dede[41]. Tous, à l'exception du Dede, s'acquittaient des impôts dits *dîvânî*, les céréales figurant sous l'entrée *behre*. Quant au revenu *mâlikâne* et au revenu *dîvânî* du village Seyfle, ils étaient attribués chacun à une personne différente. La première était astreinte au service militaire, la deuxième probablement aussi, mais le texte ne le précise pas. Le revenu *mâlikâne* de la terre de labour fut incorporé plus tard au legs pieux de la zaviyé d'Abdal Ata (TD 387, p. 420).

[38] N. BELDICEANU, « Recherche sur la réforme foncière de Mehmed II », *Acta historica, Societas Academica Daco-Romana*, t. IV, Munich, 1965, p. 25-39.

[39] D â r â c (?) Les éditeurs ont probablement eu aussi des difficultés pour lire le nom, parce qu'il ne figure pas dans les index

[40] Carte, feuille Çorum, p. 74.

[41] *Dede* signifiait anciennement père avant de prendre le sens de grand-père. C'est un titre donné aux derviches, G. CLAUSON, *op. cit.*, p.451.

Remarquons que ces derviches ne sont pas célibataires. L'un d'entre eux est le beau-fils du supérieur de la zaviyé. Ils labourent la terre, mais seul le supérieur possède une paire de boeufs. En tout cas on ne peut pas parler de va-nu-pieds célibataires qui parcourent les contrées en mendiant.

Une chose intrigue, le mot *bôd*, auquel s'ajoute la lettre *ya* quand il est question de la terre de labour ou de la zaviyé (MAD 354, p. 226). Que signifie-t-il et quelle prononciation faut-il adopter ? En fin de mot la lettre *ya* peut être lue soit *a*, soit *ı* ou encore *i* selon la forme grammaticale qu'exige le contexte. Si on considère la lettre *ya* comme un suffixe pronominal, la lecture impose un *ı* au XVe siècle. La forme actuelle Abdalbodu semble justifier cette interprétation, puisque le suffixe pronominal est devenu avec le temps un *u* lorsque la voyelle précédente est un *o* ou un *u*. Il peut cependant s'agir d'un mot d'origine étrangère et alors l'harmonie vocalique ne s'applique point. En arabe, la lettre *ya* accrochée à un mot exprime une relation par rapport à quelqu'un ou à quelque chose. Elle se lit *i*. Un *mevlevî* est un adepte de Mevlânâ Celâl ed-Dîn Rûmî et Rûmî est un habitant du pays de Rûm, terme employé entre autres pour les contrées occupées par les Seldjoukides. Cependant si on n'est plus conscient de l'origine étrangère d'un mot, on lui applique les règles de la langue turque. Une enquête menée dans de nombreux dictionnaires nous permet d'affirmer qu'aucun mot d'origine turque qui se rapprocherait de près ou de loin de *bôd* ne donne un sens dans notre cas. La tentation est donc grande de voir dans *bôd* le mot Bouddha. Dans ce cas, il faudrait traduire « la zaviyé du Bouddha des Abdal ». En persan et en ottoman le mot s'écrit plutôt *but*, sans voyelle, et a pris le sens d'idole[42]. Il est compréhensible que le mot se soit déprécié dans le monde musulman.

LES ABDAL ET LEUR FOI

Que savons-nous sur la foi des Abdal ? Une chose est sûre, il y avait des Abdal qui n'étaient pas musulmans. Suivant un registre de legs pieux du *sancaḳ* de Ḫüdâvendigâr relevant les comptes de l'année 859

[42] F. STEINGASS, *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, Beyrout, 1970, p. 154 ; J. W. REDHOUSE, *A Turkish and English Lexicon*, Constantinople, 1921, p. 339. Voir aussi G. CLAUSON, *op. cit.*, p. 297 : *but* expression courante pour Bouddha en ouighour.

(22 déc. 1454-10 déc 1455) — il s'agit du MC O 117/1 —, la ville de Mekece[43] était divisée en deux quartiers bien distincts : le quartier des musulmans et le quartier que le recenseur appelle « Mekece la Mécréante » (*Ḳâfir* Mekece). Dans ce dernier habitaient deux paysans : l'un se nommait 'Abdal et l'autre Avdul. Chacun possède une paire de boeufs[44]. Il faut souligner que le nom du premier s'écrit avec la lettre *'ayn* au début du mot et non pas avec un *elif*[45]. Ajoutons entre parenthèses qu'on rencontre aussi ailleurs l'orthographe avec un *'ayn*[46], ce qui interdit de voir dans les mots *'abdal* et *budalâ* des dérivés de la racine arabe *b d l*.

Quand on parle de mécréants, surtout en Bithynie, on pense plutôt à des chrétiens, plus précisément à des Grecs orthodoxes. Or la population semble très mélangée ethniquement parlant. A côté d'un Dimitri, Miḫal, Yani et un *papas*, c'est-à-dire un prêtre, on trouve des noms tels que Ṭurud, Ibrâhîm, Şahin ou Ḥamza. Rien n'interdit de supposer que ces nouveaux arrivants aient pratiqué une autre religion que celle gréco-orthodoxe, d'autant plus que les convertis à l'orthodoxie devaient abandonner leur nom « barbare ».

Si on se tourne vers le MAD 354, on constate que l'un des timariotes jouissant du revenu *mâlikâne* du village de Seyfle dont dépendait la zaviyé d'Abdal Bôdı, s'appellait Baḫşî Veledzede. La lecture Baḫşî semble assurée — on aurait pu lire aussi Yaḫşî —, car il y a un seul point sous la première dent et pas deux. Or *baḫşî* est un terme qui désigne un religieux bouddhiste[47].

La région de Çorum en particulier a accueilli un nombre important de populations originaires d'Asie centrale comme le prouve le MAD 354 : des Mongols, des Tatares, des Tat, des Yürüks[48]. Rappelons que parmi les villages qui versaient le revenu *mâlikâne* à la zaviyé d'Abdal Ata,

43 Carte, feuille Kocaeli r/35.

44 MC O 117/1, 30r°-v°.

45 Nous avons la preuve que 'Abdal a donné Avdul : comparer MAD 354, p.111 avec TD 387, p. 418.

46 MAD 354, p. 111. Il s'agit d'une communauté anonyme, voir *infra*, p. 65 ; un autre exemple dans le TD 2, p. 252. Un certain *ḫâce* Meḥmed fils de 'Abdûl, corroyeur de métier, jouissait de la moitié du revenu *mâlikâne* du village Eski Pıñâr dans la circonscription de Ḥüseyin Ova.

47 G. DOERFER, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, t.II, Wiesbaden, 1965, p. 271, nº 724.

48 Cf. F. SÜMER, « Anadolu'da Moğollar » (Les Mongols en Anatolie), *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, t. I, Ankara, 1970, p. 1-147. L'auteur s'est servi de registres plus tardifs, p. 134 -138.

l'un se nommait Ḫorâsân. Or on adhérait en Asie centrale à des religions les plus diverses. Outre les personnes qui pratiquaient le chamanisme, il y avait des chrétiens nestoriens, des manichéens, des bouddhistes qui vivaient en plus ou moins bonne entente avec les musulmans. Par ailleurs, nous savons que l'émir Eratna (c'est cette prononciation qu'on préfère aujourd'hui à Ertena) était d'origine ouighoure. Mort au début de l'année 1352, il a occupé le poste de gouverneur en Anatolie dans la première moitié du XIVe siècle et s'est déclaré par la suite indépendant en prenant le titre de sultan. On avance que son père s'appelait Taycu Baḫşî, même si on hésite sur l'orthographe de son prénom[49]. Or *baḫşî* désigne un prêtre bouddhiste, comme nous l'avons signalé quelques lignes plus haut. Sachant lire et écrire, on les engageait souvent dans l'administration. Şikârî rapporte que son père s'appelait Ca'fer. K. Göde suppose qu'il s'agit du nom qu'il a adopté en se convertissant à l'islam[50]. Quoi qu'il en soit, si on n'hésite point à relever l'origine ouighoure des émirs venus en Anatolie à l'occasion de l'invasion mongole, en revanche on évite toute réflexion sur la foi de ces nouveaux venus. On s'est d'ailleurs étonné de ce que Eratna n'ait pas construit une grande mosquée portant son nom comme l'ont fait d'autres souverains, mais une *medrese* connue sous le nom de Köşk Medrese, située à proximité de la ville de Kayseri[51]. Cette *medrese* fut dotée de revenus provenant de six villages de la région d'Osmancık qui faisait partie de la circonscription judiciaire de Çorumlu[52]. Il avait donc des biens dans la région, ce qui présuppose des liens avec celle-ci.

Jetons enfin un coup d'oeil sur la Vita de Hacı Bektaş pour attirer l'attention sur deux récits. Le premier raconte l'histoire d'un cadi devenu un adepte de Hacı Bektaş[53]. Un jour, il invite des gens à faire la connaissance de son maître. Sur le chemin, ils rencontrent un troupeau de cochons noirs. En dépit des protestations du cadi, l'un d'entre eux attrape un pourceau et lui fixe par plaisanterie une clochette autour du cou. Le pourceau essaye de rejoindre ses congénères, mais les autres cochons, apeurés par le bruit, prennent la fuite et, dans cette course

49 K. GÖDE, *Eratnalılar, 1327-1381* (La dynastie d'Eratna), Ankara, 1994, p. 28 ; sur sa mort, p. 79-80.

50 *Şikâri'nin Karaman Oğulları tarihi* (La chronique de la dynastie des Karamanides écrite par Şikâri), Konya, 1946, p. 17 ; K. GÖDE, *op. cit.*, p. 26-27.

51 K. GÖDE, *op. cit.*, p. 152-153.

52 TD 387, p. 405.

53 A. GÖLPINARLI, *Vilâyet-nâme, Manâkıb-i Hünkâr Hacı Bektâş-i Velî*, Istanbul, 1958, p. 53-54.

effrénée, les uns se blessent et les autres meurent. Lorsque le groupe arrive chez Hacı Bektaş, c'est l'étonnement. En effet, celui-ci tient dans sa main la clochette et blâme ses visiteurs pour leur action en disant : un derviche ne doit jamais faire du mal à un être vivant. Ce passage, exigeant le respect de toute créature, fût-ce un cochon, est d'autant plus significatif que cet animal est considéré comme impur chez les musulmans.

Voici un récit encore plus parlant que nous avons abordé dans un article précédent. C'est l'histoire de Huy Ata[54]. Sur ordre de Hacı Bektaş, Huy Ata s'installe dans une communauté de Tatares pour les épier. En effet bien qu'ils eussent noué des liens avec Hacı Bektaş, ils ne s'étaient pas débarrassés de leurs anciennes coutumes. Entre autres, ils tenaient cachés leurs *put*. Un jour, Huy Ata, profitant de leur absence, alla les extraire de leur cachette et les brûla. Ces idoles, ces *put* ne pouvaient être autre chose que la représentation de Bouddha vu l'étymologie du mot. Le bouddhisme a exercé encore après l'islamisation des peuples iraniens et touraniens son influence. On se référera à un article qui souligne la pérennité du visage de Bouddha dans l'art[55]. Il devint un symbole de la beauté (*bot-e mâhrûy*, visage de lune de Bouddha) qu'il s'agisse d'un homme ou d'une femme[56]. L'auteur insiste sur le fait que

[54] A. GÖLPINARLI, *op. cit.*, p. 44-45. Huy désigne, en chinois, un musulman. L'histoire est développée dans Irène BELDICEANU-STEINHERR, « Les Bektašī à la lumière des recensements ottomans (XVe-XVIe siècles) », dans *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, t. 81, Vienne, 1991, p. 54 et n. 174.

[55] A. S. MELIKIAN-CHIRVANI, « The Buddhist Heritage in the Art of Iran », dans *Mahayanist Art After A.D. 900*, *Proceedings of a colloquy held 28 June-1 July 1971*, *Colloquies on Art & Archaeology in Asia* n° 2, Londres, 1972, p. 56-112 avec de nombreuses illustrations.

[56] Quelle ne fut pas notre surprise de découvrir sur le livre ayant pour sujet les Alevis (Gürani Doğan, *Alevilik'te Ön Bilgiler ve Cem, Zakirlik* [Les notions principales dans l'alevisme, la cérémonie du *cem* et la fonction du *zikr*], Istanbul, 1998) un *bot-e mâhrûy* modernisé. L'image se trouve en noir et blanc sur la page de garde et en couleur, mais légèrement voilée, sur le dos du livre. Nous avons pu en voir une photo au format A4 à Istanbul chez le libraire Adil Ali Atalay spécialisé dans la littérature alevie. L'image abonde en symboles dont nous ignorons la signification. Le bas est occupé par des flammes et par un grand disque brillant à gauche et un petit disque plus terne à droite. Le personnage n'a pas de traits asiatiques et ne porte pas de couvre-chef ; il est imberbe. La figure est bien ronde et d'un rose vif, les lèvres sont rouges. Sur le front est dessiné un grand cercle qui contient la carte de la Turquie comprenant la mer Noire et une partie de l'Egypte. Au-dessus de la tête, de chaque côté, est dessinée une figure ailée ressemblant aux anges des miniatures persanes ou plutôt aux créatures éthérées des peintures bouddhiques. Il s'agit de représentations de femmes appelées Devi ou Apsara. Couvertes parfois de bijoux et entourées de fleurs, elles portent des longs vêtements ressemblant à des ailes (*The flying Devis of Dunhuang*, China Travel and Tourism Press, Pékin, 1980 ; *XI*

bot ne désigne pas à l'origine une idole. C'est la forme persane de Bouddha. Avec l'implantation de l'islam le sens en a été déprécié.

On peut citer aussi un article qui date, mais qui s'avère toujours utile[57]. Barthold rapporte qu'à Boukhara on vendait encore vers le milieu du XIe siècle des représentations de Bouddha aux enchères. L'implantation de l'islam n'a pas éradiqué d'un trait le bouddhisme comme on l'a avancé jadis. L'auteur cite aussi un passage de Balaẕori dans lequel il est question de la conquête de la ville d'Alor par les Arabes. Ses habitants se déclarent prêts à la rendre sous condition qu'on respecte leur *budd*. Le chef militaire accepte la condition avec la réflexion suivante : le *budd* est comme l'église pour les chrétiens, la synagogue pour les juifs et le temple pour les adorateurs du feu.

Toutes ces populations qui se sont déversées sur l'Anatolie seldjoukide, nous pensons surtout à celles venues tout au début du XIIIe siècle poussées par les Mongols ou arrivées dans leur sillage, non seulement des musulmans, mais des nestoriens, des manichéens, des bouddhistes, ont dû s'intégrer d'une façon ou d'une autre à la société anatolienne. Les chrétiens avaient le choix : se joindre aux chrétiens autochtones ou se convertir à l'islam[58]. Beaucoup ont préféré la seconde solution pour les avantages que cela leur apportait. Ce sont surtout les couches aisées, qui se sentaient concernées par cette démarche. Etre musulman ouvrait à un individu la porte aux divers postes de l'administration et lui permettait d'établir des actes dans le cadre de la loi islamique. Il pouvait assurer la pérennité de sa mémoire en construisant une fontaine, une soupe populaire, un oratoire, voire une mosquée portant son nom et assurer à sa descendance, le cas échéant, des revenus par le biais d'un legs pieux. Ceux qui habitaient dans les centres urbains étaient d'ailleurs plus exposés à la pression qu'à la campagne. Dans les villages, il arrivait ce que décrit la

Xing Hun Ji, ouvrage collectif, Pékin, 1984, p. 34-44 ; Lin BAOYAO, *The Art Illustrative Records of Thunwang*, Taibei, ed. Maison d'Artistes, 1991, p. 79, 81-82 ; nous avons pu consulter ces ouvrages à l'Institut des hautes études chinoises au Collège de France grâce à Mmes Liying Kuo et Amina Abdrahman). Il est étonnant que le dessinateur (A. I. Aktaş) n'ait pas choisi une représentation d'Ali pour un livre consacré à l'alevisme. L'auteur du livre dit qu'il est né à Kamışlı, un village qui se trouve à quelques kilomètres au sud-est de Sungurlu — le Budaḳ Özi des registres — (carte, feuille Çorum, ş/73). Nous ne sommes pas loin des villages d'Abdal Bodu et d'Abdal Ata.

[57] W. BARTHOLD, « Der iranische Buddhismus und sein Verhältnis zum Islam », *Oriental Studies in honour of C.E. Pavry*, ed. J.D.C. Pavry, Londres, 1933, p. 29-31.

[58] Nous avons l'exemple de l'absorption d'un couvent syriaque par les Arméniens, M. THIERRY, «Monuments chrétiens inédits de Haute-Mésopotamie », *Syria*, t. LXX, Paris, 1993, p. 188.

Vita de Hacı Bektaş. Les gens se convertissaient à l'islam sans abandonner les pratiques ancestrales. La survivance, entre autres, des coutumes bouddhiques ne doit donc pas nous étonner[59].

A une époque où tout était bon pour conjurer le sort, le charisme de certaines personnes et l'effet des cérémonies envoûtantes exerçaient leur influence sur la population. Même les sultans, superstition aidant, n'hésitaient pas à solliciter les prières de certains chefs de zaviyé pour se préserver du malheur, comme nous l'avons signalé à propos d'Abdal Ata qui a joui des faveurs de Bâyezîd II (TD 19, p. 212). Une fois l'attestation d'un sultan en main, une zaviyé pouvait se développer, même si la doctrine qu'on y professait était entachée de croyances peu orthodoxes.

Nous ne savons pratiquement rien sur les croyances des Abdal. Le fait que certains poèmes composés par des Abdal circulent parmi les Bektachi permet de supposer qu'il devait y avoir un consensus en matière de doctrine. Cependant les Abdal, au moins ceux qui vivaient en communauté, se sont considérés différents des Bektachis. Il y avait d'un côté les Bektachis et de l'autre les Abdal. Ces derniers d'ailleurs n'aimaient point qu'on les appelle Abdal. Ils se nommaient Teber (le mot signifie hache) ou Teberci (fabricants de haches), comme le rapporte Tietze qui ne savait pas trop comment expliquer cela[60]. Or il est évident qu'il s'agit d'une allusion à Abu Muslim, le porte-hache du Ḫorasân[61]. La hache est d'ailleurs aussi un emblème chez les Bektachis[62]. Ce n'est peut-être pas un hasard s'il y avait un fabricant de haches dans le village de Sincan (TD 2, p. 254-255).

'AŞIḲPAŞAZADE ET LES ABDAL

On ne peut terminer un article sur les Abdal sans évoquer le passage qui se trouve à quelques pages de la fin de la chronique de 'Aşıḳpaşazâde. On a toujours interprété ce texte comme une liste des communau-

[59] Sur l'influence de divers courants religieux sur les Kızılbaş voir Irène MÉLIKOFF, dans *Turcica*, t.VI, Paris-Strasbourg, 1975, p. 48-57 et pl. 1-5.

[60] A.TIETZE, « Zum Argot der anatolischen Abdal (Gruppe Teber) », *Acta Orientalia Hungarica*, t. XXXVI, fasc 1-3 1982 (1983), p. 523 ; *idem*, « Die Abdal — Reste eines verschwundenen Volkes », *Ural-Altaische Jahrbücher*, nouvelle série t. 10, Wiesbaden, 1991, p. 79-80.

[61] Irène MÉLIKOFF, *Abū Muslim. Le "Porte-Hache" du Khorassan*, Paris, 1962.

[62] J. K. BIRGE, *The Bektashi Order of Dervishes,* Hartford (Connecticut), 1957, p. 233, 236 et pl.10.

tés ayant accordé leur soutien à la Maison de 'Os̱mân en participant en particulier aux campagnes contre les infidèles. L'adhésion d'hommes et de femmes réputés pour leur piété ne pouvait être considérée que comme une justification de la politique ottomane en la plaçant dans le cadre de la guerre sainte. Or si on examine le passage en question de plus près et si on consulte une carte de l'Anatolie, on s'aperçoit que le sens en est beaucoup plus prosaïque. Que lit-on dans 'Aşıḳpaşazâde ? « Il y a quatre communautés dans le pays de Rûm qui sont évoquées par les visiteurs (*musâfir*) et les voyageurs (*seyyâḥ*) : les Ġâziyân-i Rûm, les Aḫiyân-i Rûm, les Abdalân-i Rûm et les Bâciyân-i Rûm »[63]. Il est donc question de gens qui visitent et de gens qui voyagent. Et que visitait-on à l'époque, et où s'arrêtait-on quand on parcourait de longues distances ? Il s'agit évidemment de zaviyés portant le nom d'un saint personnage et gérées par une communauté de derviches. Ce récit n'est par conséquent pas autre chose que le parcours effectué par 'Aşıḳpaşazâde — et par tant d'autres —, quand il s'est rendu de Mecitözü[64] à Geyve[65], en s'arrêtant chaque fois dans un lieu de pèlerinage.

Pour le moment, nous ne savons pas à quelle zaviyé des Aḫî il ait fait allusion, car il y en avait un grand nombre en Anatolie. En revanche le pays des Abdal se trouvait sur le chemin de 'Aşıḳpaşazâde et il avait le choix entre la zaviyé d'Abdal Bodı ou, ce qui est plus vraisemblable, celle d'Abdal Ata qui disposait encore au XVIII[e] siècle de chambres d'hôte. De là il arrivait dans la région d'Ankara, plus précisément dans la circonscription judiciaire de Bacı. Dans le village de même nom[66] se trouvait la zaviyé de Faṭma Bacı comme en témoignent plusieurs registres[67]. Rappelons que Faṭma Bacı figure dans la *Vita* de Ḥacı Bektaş[68] et la documentation prouve qu'il ne s'agit pas d'un personnage

[63] 'Aşıḳpaşazâde éd. F. Giese, *Die altosmanische Chronik des 'Ašıḳpašazāde*, Leipzig, 1929, p. 213 ; éd. Atsız, *Osmanlı Tarihleri* I, Istanbul, 1949, p. 237-238. Ce passage n'a pas fini d'interpeller les historiens. A.Y. OCAK, « Les milieux soufis dans les territoires du beylicat ottoman et le problème des 'Abdalan-i Rum' in *The Ottoman Emirate* (1300-1389) », Rethymno, 1993, p. 145-158.

[64] Carte, feuille Çorum o/79. 'Aşıḳpaşazâde serait né dans le village où se trouvait la zaviyé d'Elvan Çelebi, c'est-à-dire tout près de Mecitözü : H. INALCIK, « How to read 'Āshık Pasha-Zāde's History », dans *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V.L. Ménage*, Istanbul, 1994, p. 140-141.

[65] Carte, feuille Kocaeli p/37.

[66] Carte, feuille Ankara y/54.

[67] MAD 9, fol. 235 r° ; TD 438, p. 402.

[68] A. GÖLPINARLI, *op. cit.*, p. 18. Le passage montre qu'il y avait une première vague d'immigrés qui ne voulait pas accueillir Ḥacı Bektaş dans le pays de Rûm. Seule Faṭma Bacı lui envoie ses salutations. Bacı signifie soeur ou femme avec une connotation religieuse.

fictif[69]. Il faut souligner que ʻAşıḳpaşazâde ne fait pas allusion à une communauté de religieuses, mais à une communauté tout court chargée de perpétuer la mémoire de cette «soeur». En continuant son chemin, il arrive à Seyitgazi, un centre de dévotion très populaire où Seyyid Baṭṭâl Ġâzî est censé être enterré, un personnage sur lequel il existe de nombreux écrits[70].

Cette interprétation du texte de ʻAşıḳpaşazâde est étayée par la *Vita* de Ḥacı Bektaş. Un jour, le saint décide de visiter la tombe de Seyyid Ġâzî. Il part de Sulucaḳaraöyük, sa résidence, l'actuel Hacıbektaş, et s'arrête en cours de route dans le pays appelé Bacı ili, «le pays de la soeur». Nous sommes donc dans la circonscription de Bacı, à quelques kilomètres au sud-ouest d'Ankara, là où est enterrée Faṭma Bacı et où se trouve la zaviyé qui porte son nom. De là, Ḥacı Bektaş part pour l'actuel Seyyitgazi[71]. Il ne fait aucun doute que le passage dans la chronique de ʻAşıḳpaşazâde se réfère à des zaviyés gérées chacune par une communauté différente où les pèlerins et les voyageurs trouvaient gîte et couvert. Parmi elles, il y avait celle des Abdal.

CONCLUSION

L'enquête sur les Abdal montre qu'on ne peut faire l'impasse sur les travaux des philologues. Il est vrai que ceux-ci portent la plupart du temps sur les Abdal d'Asie centrale. On dispose cependant aussi des articles de Tietze qui s'est penché sur des communautés anatoliennes. En tout cas tous ces travaux mettent en évidence que nous avons affaire à

[69] Le passage dans le MAD 9 (p. 235r°) est particulièrement intéressant parce qu'il peut expliquer une confusion dans la *Vita* de Hacı Bektaş. Sous le titre « Legs pieux rattachés à ceux de la région de Bacı », on lit ce qui suit : « [le village de] Faṭma Bacı ; Paşa Melek l'a acheté à son propriétaire et l'a légué à la zaviyé de Faṭma Bacı. A présent Şeyḫ Meḥmed fils de Seyyid ʻAli en a la jouissance du fait qu'il exerce la fonction de Şeyḫ. Il possède des documents, à savoir de notre sultan [Meḥmed II] et du défunt sultan Murâd Ḫan. Le rôle et l'identité des femmes dans la *Vita* n'est pas très clair. Il est possible qu'un vague souvenir de Paṣa Melek ait survécu dans le personnage de Kutlu Melek », GÖLPINARLI, *op. cit.*, p. 26 où elle est identifiée avec Ḳadıncıḳ (le mot signifie Petite Femme).

[70] M. CANARD, « al-Baṭṭal ʻAbd Allah », dans *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., t. I, Leyde-Paris, 1960, p. 1136-1137 ; sur le personnage légendaire, Irène MÉLIKOFF, « al-Battal (Seyyid Baṭṭal Gazi) », *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd. t. I, p. 1137 ; A.Y. OCAK, « Battal Gazi », *Türk Diyanet Vakfı Islam Ansiklopedisi*, t. 5, p. 204-205.

[71] A. GÖLPINARLI, *op. cit.*, p. 72.

une population qui porte un nom et qui a sa propre langue. Certains ont voulu y voir les descendants des Hephtalites en raison de la ressemblance des mots[72], mais une discussion approfondie sur le sujet n'est pas à notre portée. Signalons toutefois que Moravcsik cite à l'appui le témoignage de Théophylactos de Simocatta[73]. On peut verser au dossier aussi une curiosité. Il y avait en Anatolie au XVe siècle une localité qui se lit Eftelid, éventuellement Eftalid, puisqu'aucune voyelle, sauf la première, n'est écrite. Elle figure sur la carte au 200 000e publiée en 1957 et doit donc exister encore de nos jours, peut-être rebaptisée comme beaucoup d'autres[74]. En tout cas on ne peut considérer *abdal* et *budala* comme des pluriels dérivés d'une racine arabe *b d l*, puisque *abdal* s'écrivait aussi avec un *'ayn* à la place d'un *elif*. Un texte trouvé il n'y a pas trop longtemps en Bactriane montre que les Hephtalites étaient nommés *èbodalo*, ce qui explique la forme arabisée *budalâ*[75]. Vouloir trouver une origine sémitique aux mots *abdal* et *budala* n'est pas justifié. Cette démarche s'insère dans l'effort d'encadrer les gens désignés ainsi dans le monde musulman.

Cette population refusait d'ailleurs le nom d'Abdal lui préférant celui d'Eynou (Heinou, Äynu), sans qu'on puisse déterminer l'origine de ce mot. En Anatolie, les Abdal que Tietze avait visités se nommaient Teber, une allusion évidente à Abu Muslim, le porte-hache du Khorassan. Le village Ḫorâsân dont les revenus fiscaux appartenaient à la zaviyé d'Abdal Ata tire son nom certainement d'une population qui avait émigré de cette région. Le village a disparu des cartes.

Les grandes migrations, surtout celles du début du XIIIe siècle, ont jeté sur les routes une partie de ces populations avec tant d'autres. Une fois sur le sol anatolien, leur situation a évolué. Selon les circonstances dans lesquelles elles se sont trouvées, leur destin fut différent. Celles qui formaient une communauté compacte ont résisté à l'absorption. Il est d'ailleurs probable qu'elles aient été rejetées par les autochtones. Un

[72] Nous signalons à cette occasion une publication récente sur les Hephtalites : Enoki KAZUO, *Studia Asiatica : the collected papers in western languages of the late Dr. Kazuo Enoki*, Tokyo, 1989, p. 129-186. L'auteur arrive à la conclusion que les Hephtalites étaient d'origine iranienne et pas touranienne.

[73] G. MORAVCSIK, *Byzantinoturcica*, t. II, Berlin, 1958, p. 54.

[74] TD 2, p. 597 ; TD 387, p. 440 (dans l'index, p. 118 sous Eftelid) ; carte, feuille Reşadiye ö/94.

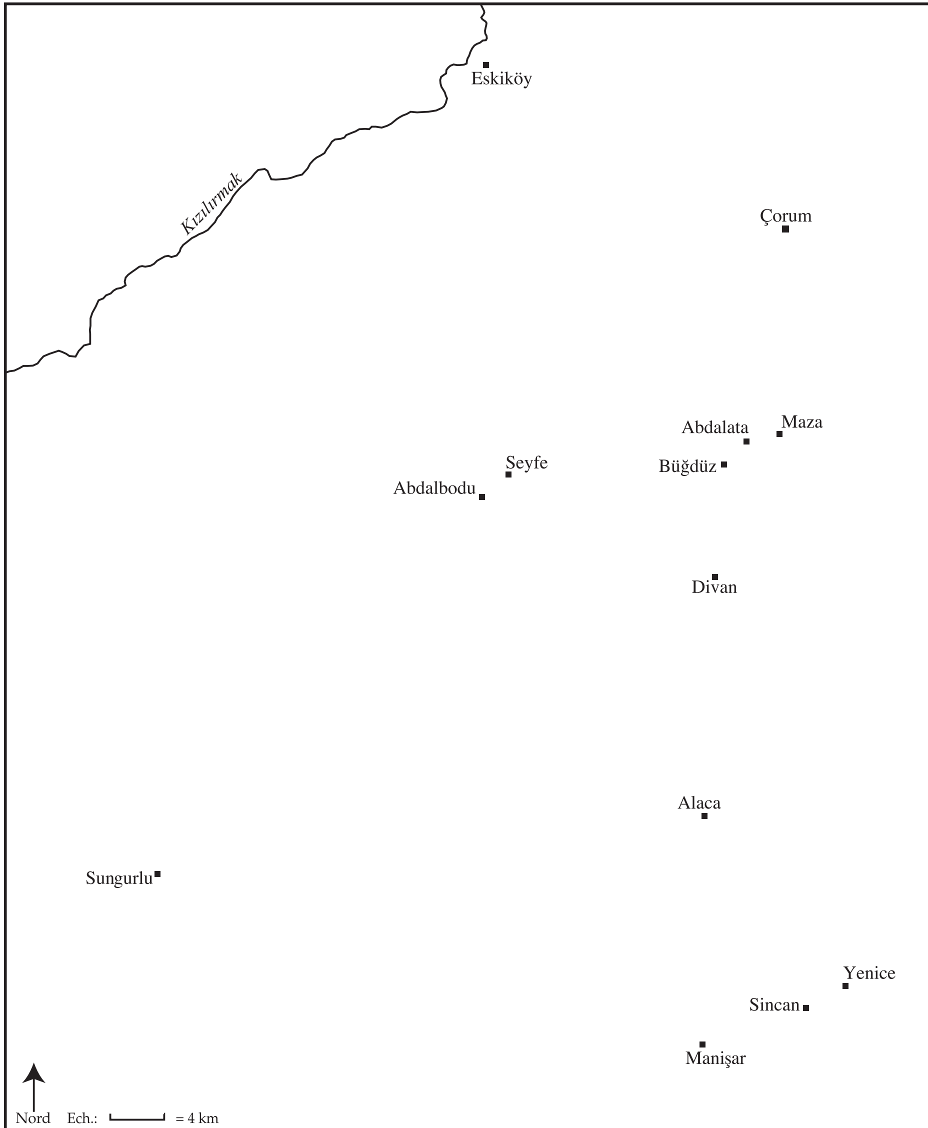
[75] N. SIMS-WILLIAMS, « Ancient Afghanistan and its invaders. Linguistic evidence from Bactrian documents and inscriptions », dans *Indo-Iranian Languages and Peoples*, éd. N. Sims-Williams, Londres, 2002, p. 233. Nous devons cette information importante à M. E. de la Vaissière.

exemple parlant est celui des Abdal rattachés au milieu du XVe siècle aux localités Sergis, Eski Köy et Tûḳâş Seküsü, mais enregistrés à part en 1530.

Sous le manteau de l'islam, certains Abdal ont pu bénéficier des largesses des souverains, mais garder en même temps leur spécificité. Ont-ils véhiculé des notions empruntées au bouddhisme, même après leur conversion à l'islam ? Comme le montre la *Vita* de Hacı Bektaş, on en trouve des indices, mais l'islam en a balayé presque toutes les traces. Notons en tout cas que les Abdal renommés pour leur piété font partie de la catégorie des musulmans hétérodoxes. Ceux qui étaient en petit nombre ont essayé de s'accrocher à une confrérie, en premier lieu à celle des Bektachis avec laquelle il dut y avoir une véritable osmose. Ceux, enfin, qui n'ont pas trouvé le moyen de s'intégrer dans la société anatolienne ont vécu en marge des villages, inscrits souvent comme faisant partie des pauvres, ou se sont déversés sur les routes en mendiant. Ce sont ceux-là que les gens ont le plus souvent à l'esprit quand il est question d'Abdal, des va-nu-pieds sans famille errant de village en village.

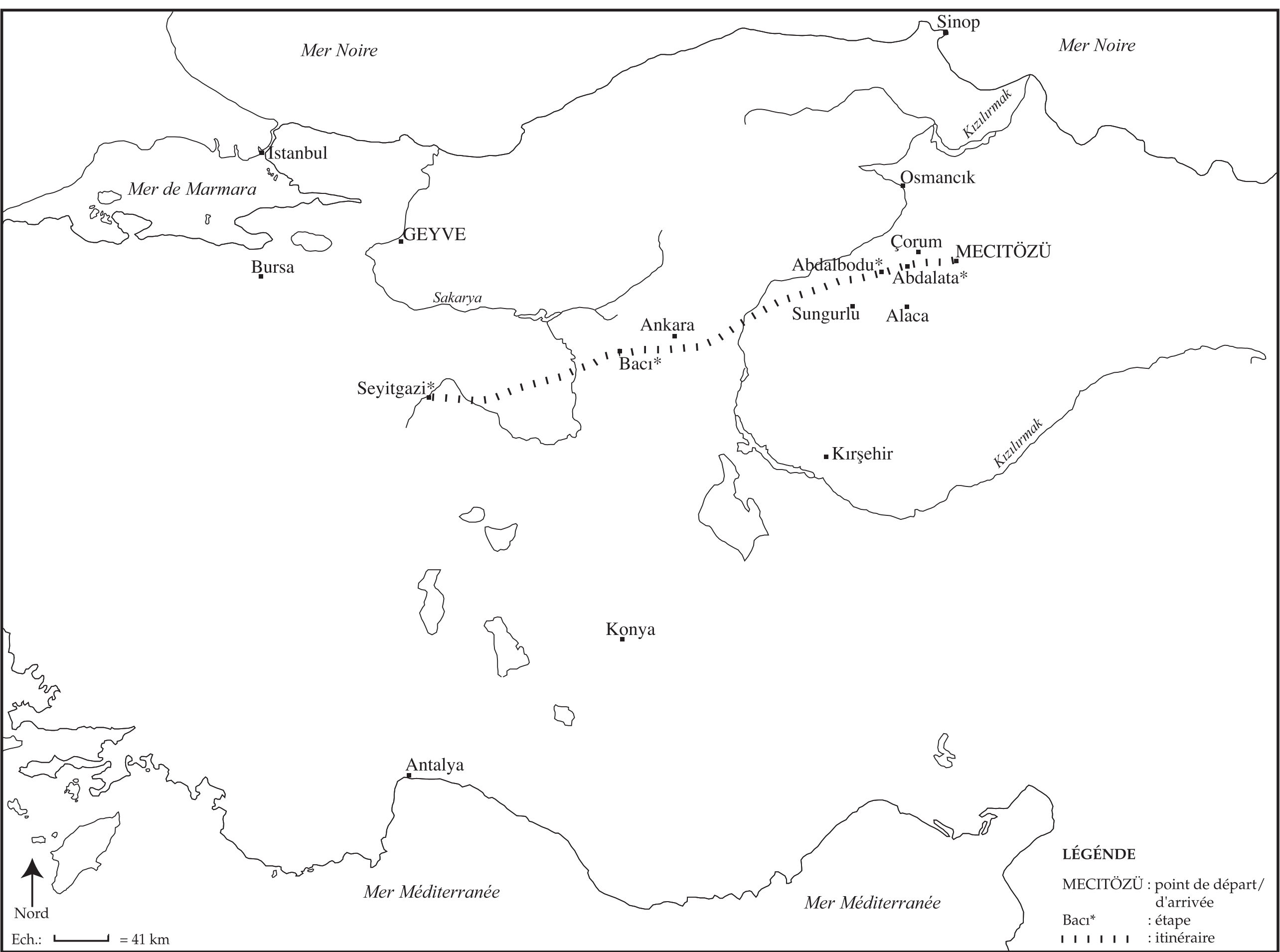
La signification du mot Abdal a évolué parallèlement à leur destin. S'il désignait à l'origine une entité politique, une population ayant un nom et sa propre langue, il prit le sens de soufi au service de Dieu. La déchéance des Abdal sur le plan social a entraîné enfin la dépréciation du mot. Il a fini par signifier sot, benêt, demeuré.

L'IMPLANTATION DES ABDAL DANS LA RÉGION DE ÇORUM



Auteur : Elisabetta Borromeo

LES ÉTAPES DU VOYAGE DE ʿAŞIKPAŞAZÂDE



Auteur : Elisabetta Borromeo

DOCUMENTATION

1. Introduction aux registres des provinces de Rûm

Pour comprendre les textes édités ci-dessous, quelques explications s'avèrent indispensables. La province de Rûm (Roum) comprenait à l'ouest les villes de Sungurlu, Çorum, Iskilib et Osmancık et s'étendait à l'est au-delà des villes de Sivas et Tokat. Même si l'impression prévaut que les recenseurs suivent toujours le même schéma, on s'aperçoit en examinant les registres de plus près que les critères de recensement ont changé d'une façon fondamentale entre le début du règne de Meḥmed II et le début du règne de Bâyezîd II.

a. *L'imposition des terres arables*

Au milieu du XVe siècle ce n'était pas la surface à labourer qui était importante, mais la force de travail, animale ou humaine, dont on disposait. Les registres TD 2 et MAD 354 inscrivent à la fin de chaque village, après les noms des contribuables, le total des paires de boeufs, même si de nombreux paysans n'en possédaient qu'un seul. Dans une autre rubrique sous le titre de *bennâk*, mot dont l'origine reste mystérieuse en dépit de tous les efforts[76], se trouvent groupés ceux qui n'avaient que la force de leurs bras pour retourner la terre. Les *bennâk* étaient divisés en deux sous-groupes. Ceux qui disposaient d'un lopin de terre étaient appelés *ekinlü* (pourvu d'un champ), les autres *caba*, le mot désignant un paysan démuni. Le chiffre 1 placé sous le nom d'un paysan signifie par conséquent qu'il ne possédait qu'un boeuf, le chiffre 2, la paire. Sous le terme *bennâk*, le recenseur groupe les *ekinlü*, et les *caba*, mais comme ils n'étaient pas redevables du même montant et que le recenseur ne se fatiguait pas à détailler le calcul, on est souvent dérouté par le total inscrit dans le registre.

Dans le TD 19 du début du règne de Bâyezîd II, le système change. Les mêmes signes, en l'occurence les chiffres un et deux, ne s'appliquent plus aux mêmes notions, puisque le chiffre 1 représente la moitié d'une tenure et le chiffre 2 une tenure entière. Le recenseur introduit en

[76] L. BAZIN, « Note sur *bellâk/benlâk, bennâk* », *Turcica*, t. XVI, 1984, p. 129-130 ; N. BELDICEANU, « Droit sur la terre de labour dans les Balkans et en Anatolie à l'époque ottomane (XIVe-XVIe siècles) », dans *Südost-Forschungen*, t. 50, Munich, 1991, p. 96-104.

effet dans le total le terme *nîm* (moitié) pour *nîm çift* (moitié d'une tenure). Par conséquent ici il n'est plus question de la moitié d'une paire de boeufs, mais de la moitié d'une tenure. La surface à exploiter prend le dessus sur la force animale. Plus tard on remplacera le chiffre 1 partout par les lettres *nun* et *mîm* pour la demi-tenure et le chiffre 2 par la lettre *çîm* pour la tenure entière. Quant à *bennâk*, il change aussi de sens, ce n'est plus un nom collectif. Il s'applique au paysan possédant moins d'une demi-tenure. Le célibataire n'était pas imposé. Ces remarques ne sont valables que pour la région étudiée. On notera aussi un changement dans le vocabulaire. Si les mots pour blé et orge sont cités sous leur forme persane, *gendüm* et *cev* dans le TD 2 et le MAD 354, ils apparaissent sous le forme arabe *ḥınṭa* et *şa'îr* dans le TD 19.

Pour résumer, il est difficile de déterminer la date de ces changements, étant donné que nous n'avons pas de séries complètes de registres de la même région. On peut toutefois supposer que c'est Meḥmed II qui a inauguré cette réforme jamais mentionnée[77].

b. *Le partage des revenus fiscaux*

Les revenus fiscaux provenant du labour de la terre et des activités annexes étaient divisés en deux parts selon certains critères[78]. Il y avait les revenus *dîvânî* destinés à l'État qui les allouait à ses serviteurs, en général des militaires. Il y avait d'autre part les revenus *mâlikâne*. Ils étaient la plupart du temps aux mains des fondations pieuses, à savoir les mosquées, *medrese*, mausolées ou zâviyé. Les supérieurs de ces fondations essayaient également d'obtenir aussi du souverain la jouissance des revenus *dîvânî* pour ne pas avoir à partager les impôts versés par les paysans avec un militaire, ce qui engendrait probablement des conflits. Les revenus *mâlikâne* appartenaient parfois à des particuliers et de ce fait ils pouvaient être transmis aux héritiers. D'habitude le détenteur devait par-

[77] Une preuve du changement est l'apparition de la rubrique *mevḳûf* (vacant, disponible) dans les registres, insérée après la liste des contribuables. Il ne s'agit évidemment pas de boeufs vacants !

[78] Sur le système *mâlikâne-dîvânî* : Ö. L. BARKAN, « Türk-Islâm Toprak Hukuku Tatbikatının Osmanlı Imparatorluğunda Aldığı Şekiller ; Malikâne-Divânî Sistemi » (Les formes diverses de l'application de la juridiction turco-islamique du droit de la terre dans l'Empire ottoman), dans Ömer Lûtfî Barkan, *Türkiye'de Toprak Meselesi* (Le problème de la terre en Turquie), Istanbul, 1980, p. 151-208 ; Irène BELDICEANU-STEINHERR, « Fiscalité et formes de possesion de la terre arable dans l'Anatolie préottomane », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, t. XIX/3, Leyde, 1976, p. 233-322.

ticiper aux campagnes ou envoyer un combattant à sa place. Toutefois il ne faut pas confondre ces combattants avec le timariote classique qui était mutable.

2. Extraits des registres

Les textes sont cités dans l'ordre chronologique des registres et non pas dans l'ordre alphabétique des sigles afin de pouvoir suivre les changements survenus dans les communautés d'Abdal pendant trois quarts de siècle environ. Pour ne pas alourdir le texte, les mots employés fréquemment ne seront pas traduits. On les trouvera dans le glossaire ci-joint. Toutefois nous avons maintenu la traduction intégrale du texte pour le premier extrait à chaque changement de registre.

Glossaire

Asiyâb : moulin à eau ; *bâd-i havâ* : sous ce mot sont groupés divers versements dont les amendes pour toutes sortes de délits ; *behre* : revenu fiscal sur les céréales de la catégorie des revenus *dîvânî* [79]; *birâder* : frère ; *caba* : paysan ne possédant ni terre, ni animal de trait ; *cem'^{an}* : total ; *cev* : orge (en persan) ; *çift* : selon le registre paire de boeufs ou tenure ; *dervîş* : derviche ; *fî* : mot introduisant le montant en *aspres* par unité ; *gendüm* : blé (en persan) ; *ḫâne* : foyer fiscal ; *ḥâṣıl* : production ; *ḥınṭa* : blé (en arabe) ; *k.* : abréviation pour *bennâk* ; *mücerred* : célibataire ; *mudd* : mesure de capacité pour les céréales ; *nefer* : personne ; *nîm* : moitié (abréviation pour *nîm çift* : moitié d'une tenure) ; *resm*, pluriel *rusûm* [80] : droit ; *şa'îr* : orge (en arabe).

Les mots *mudd* et *nefer* changent de forme grammaticale selon le chiffre exprimé, mais les recenseurs ne respectent pas toujours la règle[81].

[79] Voir section Documentation, Texte MAD 354, p. 226.

[80] Les droits acquittés en espèces étaient appelés par le terme générique *resm*, pluriel *rusûm*. Comme il y en avait plusieurs, le recenseur emploie souvent l'expression *'an rusûm* (faisant partie des droits) suivi du nom de la chose imposable.

[81] On trouvera ces formes grammaticales dans W. HINZ, *Die Resālä-ye Falakiyyä*, Wiesbaden, 1952, p. 10 (1 *nefer*, 2 *neferân*, de 3 à 10 *anfâr*, de 11 à 99 *nefer*^{an}, à partir de 100 unités *nefer*) ; p. 19 (1 *mudd*, 2 *muddân*, de 3 à 10 a*mdâd*, de 11 à 99 *mudd*^{an} et à partir de 100 unités *mudd*).

1455

TD 2

p. 245 : *Ḳariye-i Mânşâr; mâlikâne Meḥmed veled-i Abdal Ata, dîvânî timar-ı*[82] *Seydî Meḥmed-i mezkûr* (Village de Mânşâr ; le revenu *mâlikâne* revient à Seydî Meḥmed fils d'Abdal Ata, le revenu *dîvânî* à Seydî Meḥmed le susdit).

Musṭafa veled-i Ḥüseyin faḳih (Musṭafa fils de Ḥüseyin, le jurisconsulte) — *1 ; Şeyẖ Yûsuf — 1.*

Cem'an (total) *: neferân* (2 personnes) — *300 [aḳçe]*

çift (paire de boeufs) *: 1-40 [aḳçe]*

behre (part du revenu *dîvânî*) *: gendüm* (blé) *3 mudd — 180 [aḳçe] ; cev* (orge) *3 mudd — 120 [aḳçe].*

p. 254-255 : *Ḳariye-i Sincân; mâlikâne Seydî Meḥmed veled-i Receb birâder-i Abdal Ata, dîvânî timar-ı Seydî Meḥmed-i mezkûr*[83] *iki başdan* (Village de Sincân ; le revenu *mâlikâne* revient à Seydi Meḥmed fils de Receb qui, lui, est le frère d'Abdal Ata, le revenu *dîvânî* revient à Seydî Meḥmed le susdit. Il dispose donc des deux sources de revenus[84]).

1. - *1. Seyyid 'Ali, ketẖüdâ* (intendant), *2 ; 2. Ḥasan, ḳolcı* (sentinelle), *2 ; 3. Eyyûb, 2 ; 4. Ḫalîl, ḳolcı* (sentinelle), *1 ;*

2. - *1. Meḥmed Aġa veled-i Ḥamza, 1 ; 2. Bayrâm faqîh birâder-i Meḥmed, 1 ; 3. Muẓaffer, dervîş, 1 ; 4. Şeyẖ 'Ali, 1 ;*

3. - *1. Yûnus, 1 ; 2. Bâyezîd veled-i Çöplü, 1 ; 3. Maḥmûd v[eled-i] Serfî (?), caba ; 4. Ya'ḳûb veled-i Ḥüseyin, caba ;*

4. - *1. Ḫalîl [veled-i] Ḫüseyin, caba : 2. Ḥamza, dervîş, caba ; 3. Ḥamza faḳîh, caba ; 4. Ḥüseyin veled-i Ḥasan Ḳoç, caba ;*

5. - *1. Turan veled-i Çöplü, caba ; 2. Emr ed-Dîn veled-i Şeyẖ Ḫalîl, caba ; 3. Isḥaḳ, caba ; 4. Ḥasan, teberger* (fabricant de hâches), *caba ;*

6. - *Emîr 'Os̱mân, caba.*

[82] Texte « dîvânî timarî Seydî Meḥmed ». Le recenseur hésite sur l'orthographe du mot *timar* figurant dans le même contexte, car il ajoute tantôt la lettre *ya* tantôt non. Nous avons affaire à un génétif persan appelé *izâfet* représenté souvent par un signe appelé *hemze*.
Quant à Mânşâr, il faudrait lire probablement Mânişâr si l'on tient compte de la forme actuelle (cf. carte).

[83] Cf. note précédente.

[84] L'expression *iki başdan* s'applique dans le cas où une même personne dispose aussi bien des revenus *mâlikâne* que des revenus *dîvânî.*

Cem'^{an} *21 nefer*^{an}[85] *-1340 [akçe]*[86]
çift : 6 1/2 fî 40 [akçe] — 240 [akçe]
bennâk : 11 fî 5 [akçe] = 55 [akçe]
behre : gendüm 10 mudd — 600 [akçe] ; cev 10 mudd -400 [akçe]
âsiyâb, kıt'a (une unité) — *25 [akçe].*

Mezra'a-i Ṭâş Bükât. Mâlikâne Seydî Meḥmed veled-i Receb birâder-i Abdal Ata, dîvânî dâḫî taṣarrufundadır (La terre de labour de Ṭâş Bükât. Le revenu *mâlikâne* revient à Seydî Meḥmed fils de Receb, ce dernier étant le frère d'Abdal Ata ; il dispose aussi du revenu *dîvânî*).

(Le chapitre concernant le vilâyet de Ḥüseyin Ova qui commence à la p. 239 se termine ici avec un résumé de l'ensemble des données statistiques).

1456

MAD 354

p. 111 : *Cema'at-i 'Abdal-i mezâri'-i Sergis ve Eski Köy ve Tukaş Seküsi. Mâlikâne Eski Köy vakf-ı medrese-i Iskilib, mâlikâne Sergis ve Tûkâş Seküsi vakf-ı Ḫatun Yüzü Kutlu berây-i 'ulemâ ; dîvânî ḥaṣṣa-i Maḥmûd Çelebi Kaṭâr* (Communauté des Abdal des terres de labour [nommées] Sergis, Eski Köy et Tûkâş Seküsi. Le revenu *mâlikâne* d'Eski Köy est un legs pieux en faveur de la medrese d'Iskilib ; le revenu *mâlikâne* de Sergis et de Tukaş Seküsi est un legs pieux de la dame Yüzü Kutlu (Visage Fortuné) en faveur des érudits. Le revenu *dîvânî* constitue la réserve de Maḥmûd Çelebi de la famille des Katâr).

1. - *1. Elvân veled-i Nebî, 1 ; 2. Meḥmed veled-i 'Abdî, 2 ; 3. Ṭayyib (?) veled-i Ḫızır, 2 ; 4. Kâsım veled-i Ḥamza fakih ;*
2. - *1. Ḫızır birâder-i Kâsım, 2 ; 2. Ibrâhîm veled-i Zekeriya, 2 ; 3. Ṣâliḥ veled-i Kaya, 2 ; Ṭursun, siyâh* (le Noir), *caba ;*
3. - *1. 'Ali veled-i Mihmâd Teke (?), 2 ; 2. Velî veled-i 'Ali-i mezkûr* (le susdit), *2 ; 3. Lutfullâh veled-i Kaya, 2.*

Cem'^{an} (total) *11 nefer*^{an} (personnes)- *595 [akçe]*
çift (paire de boeufs) *: 9 fî (à) 15 [akçe] — 135 [akçe]*
behre (part du revenu *dîvânî) : gendüm* (blé) *3 mudd — 180 [akçe] ; cev* (orge) *3 mudd — 120 [akçe] ; penbe* (coton) *60 [akçe] ; resm-el-ġanem* (droit sur les moutons) — *100 [akçe].*

[85] Cf. note 81.
[86] Ce chiffre représente le total des impôts.

p. 155-156 : *Ḳariye-i Yañâcıḳ*[87]*; mâlikâne vaḳf-ı zâviye-i Abdal Ata, dîvanî dâḫî taṣarrufundadır* (Village de Yañâcıḳ ; le revenu *mâlikâne* est un legs pieux en faveur de la zaviyé d'Abdal Ata, elle dispose aussi du revenu *dîvânî*).

[Noms de 23 personnes ; la quatrième ligne est illisible. A cela s'ajoute une terre de labour Ḳazġart (?) et une ferme, réserve du timariote, qui est désigné dans le registre toujours par le mot *süvârî* (cavalier).]

Cem'^{an} *23 nefer*^{an} *— 5528 [aḳçe]*

çift : 14 fî 57 [aḳçe] — 798 [aḳçe]

bennâk — 6 nefer^{an} *— 90 [aḳçe]*

behre : kendüm 30 mudd — 1800 [aḳçe] ; cev 30 mudd — 1200 [aḳçe]

ḫâṣṣa (réserve) : *gendüm 15 mudd — 900 [aḳçe] ; cev 15 mudd — 600 [aḳçe]*

resm el-ġanem (droit sur les moutons) — *25 [aḳçe]*

bâd-i havâ — 115 [aḳçe].

p. 156-157 : *Ḳariye-i Divân Köy ; mâlikâne vaḳf-ı zâviye-i Abdal Ata, dîvânî dâḫi taṣarrufundadır* (Village de Divân Köy ; le revenu *mâlikane* est un legs pieux en faveur de la zaviyé d'Abdal Ata, elle dispose aussi du revenu *dîvânî*).

[Noms de 24 personnes ; la partie inférieure de la quatrième ligne n'est pas lisible]

Cem'^{an} *24 nefer*^{an} *minha mücerred 6 nefer* (Total 24 personnes dont 6 célibataires) - *2152 [aḳçe]*

çift : 8 fî 57 [aḳçe] — 454 [en réalité 456 *aḳçe]*

bennâk : 5 nefer^{an} *— 78 [aḳçe]*[88]

behre : gendüm 15 mudd — 900 [aḳçe] ; cev 15 mudd — 600 [aḳçe].

bâd-i havâ — 120 [aḳçe].

Mezra'a-i Büğdüz ; mâlikâneniñ nıṣfı vaḳf-ı zâviye-i Abdal Ata, dîvânîsi dâḫî taṣarrufundadır (Terre de labour Büğdüz ; la moitié du revenu *mâlikâne* est un legs pieux en faveur de la zaviyé d'Abdal Ata, elle dispose aussi du revenu *dîvânî*).

[87] Sur l'orthographe, cf. *supra* n. 36.

[88] Le bas de la quatrième rangée étant abîmé, on peut toutefois déduire du chiffre 78 la catégorie de chaque contribuable. L'un doit posséder un boeuf puisqu'il y a huit paires en tout ; les trois contribuables restant se décomposent ainsi : deux *caba* versant 12 *aḳçe* et un contribuable versant 30 *aḳçe*. Sous le titre *bennâk* sont donc groupés 4 *caba* versant 48 *aḳçe* et 1 contribuable versant 30 *aḳçe*, ce qui fait 78 *aḳçe*.

p. 157-158 : *Nâḥiye-i Çât* (La circonscription administrative de Çât)
Ḳariye-i Mâzâ ; mâlikâne vaḳf-ı zâviye-i Abdal Ata, dîvânî dâḫi taṣarrufundadır (Village de Mâzâ ; le revenu *mâlikâne* est un legs pieux en faveur de la zaviyé d'Abdal Ata, elle dispose aussi du revenu *dîvânî*).

[Noms de 18 personnes]

Çiftlik ḫâṣṣa (Fermes appartenant à la catégorie de la réserve) : *Yaṣṣı Geçid ; iki çiftlik yerdir* (C'est une terre comprenant deux fermes).

Cem'an 18 neferan minha mücerred 4 (Total 18 personnes dont 4 célibataires) — *3828 [aḳçe]*

çift : 11 1/2 fî 57 [aḳçe] — 256 [aḳçe] [89]

bennâk : 6 nefer fî 12 [aḳçe] — 72 [aḳçe]

behre : gendüm 20 mudd — 1200 [aḳçe] ; cev 20 mudd — 800 [aḳçe]

ḫâṣṣa (réserve) : *kendüm 15 mudd — 900 [aḳçe] ; cev 15 mudd — 600 [aḳçe]*

p. 226 : *Ḳariye-i Seyfle Çât ; mâlikâne Baḫşî Veledzede, eşküncüdir, dîvânî ḫaṣṣa-i Ṭursun beg veled-i Evliyâ* (Village de Seyfle Çât ; le revenu *mâlikâne* revient à Baḫşî Veledzede, combattant, le revenu *dîvânî* revient à Ṭursun beg, fils d'Evliyâ).

p. 227 : [Noms de 30 personnes. Il y a deux fermes dont l'une est déclarée vacante (*mevḳûf*) et une terre de labour (*mezraʿa*) nommée Ḳara Bayır dépendant de Seyfle].

El-muʿâf : mezraʿa-i Abdal Bôdı, mâlikâne vaḳf-ı zâviye-i Abdal Bôdı ([Biens jouissant d'une] exemption : la terre de labour Abdal Bôd ; le revenu est un legs pieux en faveur de la zaviyé d'Abdal Bôdı)

***1**. 1. Dede*[90] *veled-i Abdal Bôd, 2 ; 2. Balaban, dervîş* (derviche), *caba ; 3. Teslîm, dervîş* (derviche)*, caba ; 4. ʿAlî dede, caba ;*

2. *1. Aydın, dervîş, caba ; 2. Saltuḳ, dervîş, caba ; 3. Ḫalîl, dervîş, caba ; 4. Aḥmed Seydî, faḳîh* (jurisconsulte), *imâm, caba ;*

***3**. 1. Ḫasan dervîş , dâmâd-ı Dede* (le gendre du Dede).

Bu ẕikr olan dervîşler dededen ġayri eger ekin ekerlerse dîvâniye behresin verirlermiş (Les derviches susmentionnés, s'ils cultivent la terre, s'acquitteront des revenus *dîvânîye* à l'exception du Dede).

[89] En copiant son brouillon au propre, le scribe a fait une erreur : 11,5 x 57 = 655,5 arrondi 656 ; il y a par conséquent une confusion entre 600 et 200. Le total 3828 est par conséquent faux. Signalons à cette occasion une exception : sept paysans possèdent trois boeufs chacun.

[90] Dans ce contexte le mot désigne le supérieur d'une communauté de derviches.

p. 228 : *Cem'^{an} 9 nefer^{an}*

***1**. 1. Ḳaya veled-i Bâyezîd, mücerred ; 2. Ḥasan veled-i…, caba ; 3. Menteşe, caba ; 4. Ḥasan veled-i Küçük, caba ;*

***2**. 1. Muṣṭafâ, caba.*

Cem'^{an} 30 nefer^{an} minhâ mücerred neferân (Total 30 personnes dont 2 célibataires) - *3544 [aḳçe]*

çift 16 fî 57 [aḳçe] — 912 [aḳçe]

bennâk : 8 nefer^{an} fî 12 [aḳçe] — 102 [aḳçe][91]

behre : gendüm 22 mudd — 1320 [aḳçe] ; cev 20 mudd — 800 [aḳçe]

resm el-ġanem (droit sur les moutons) — *50 [aḳçe]*

penbe min (coton à) — *60 [aḳçe]*

âsiyâb, 3 ḳıṭ'a (trois unités) : *3 mudd — 150 [aḳçe]*

bâd-i havâ — 150 [aḳçe].

Mezra'a-i Aḳçe Virân ; mâlikâne vaḳf-ı zâviye-i Ḥasan Bâlî (Terre de labour d'Aḳçe Virân ; le revenu *mâlikâne* est un legs pieux en faveur de la zaviyé de Ḥasan Bâlî).

Mezra'a-i Ḳoca Oġlı ; mâlikâne vaḳf-ı zâviye-i Ḥasan Bâlî. (Terre de labour de Ḳoca Oġlı ; le revenu *mâlikâne* est un legs pieux en faveur de la zaviyé de Ḥasan Bâlî).

Maḥṣûlât-i mâlikâneci 'an ḳariye-i Seyfle Çât ve ḳariye-i Ḳayı ; malikânesine ve çiftine eşer — Ṭurmuş veled-i Maḳsûd… (Production revenant au détenteur du revenu *mâlikâne* des villages Seyfle Çât et Ḳayı ; il accomplit le service militaire en échange du revenu *mâlikâne* dont il jouit et du labour d'une paire de boeufs — [il s'agit de] Ṭurmuş fils de Maḳsûd…).

Mâlikâne — 2000 [aḳçe]

gendüm 20 mudd — 1200 [aḳçe] ; cev 20 mudd — 800 [aḳçe].

Maḥṣulât-i çift-i ḫûd (la production du labour d'une paire de boeufs)

gendüm 8 mudd — 480 [aḳçe] ; cev 7 mudd — 280 [aḳçe].

p. 231 : *Dîvân-i*[92] *Yamâvî ; mâlikâne vaḳf-ı zâviye-i Abdal Ata, iki başdan mefrûzdır pâdişâh-i islâm ḥükm ile* (Dîvân de Yamâvî ; le revenu *mâlikâne* est un legs pieux en faveur de la zaviyé d'Abdal Ata. Les deux sources de revenus (c'est-à-dire *mâlikâne* et *dîvânî*) sont exemptes de service en vertu d'un ordre du souverain de l'islam).

[91] Le calcul est comme suit : 7 *caba* à 12 *aḳçe* = 84 *aḳçe* et un *ekinlü* (paysan possédant un lopin de terre) à 18 *aḳçe* font au total 102 *aḳçe*.

[92] Le terme désigne dans l'Anatolie du Nord-Ouest une petite unité administrative.

p. 231-232 : *Ḳariye-i Kilisa Köy; mâlikâne vaḳf-ı zâviye-i Abdal Ata* (Village nommé Kilisa [Église] ; le revenu *mâlikâne* est un legs pieux en faveur de la zaviyé d'Abdal Ata)

[Noms de 22 personnes]

Cem'an 22 neferan minha mücerred neferân (Total 22 personnes dont 2 célibataires) — *1808 [aḳçe]*

çift : 8 fî 57 [aḳçe] — 456 [aḳçe]

bennâk : 8 nefer fî 12 [aḳçe] — 102 [aḳçe][93]

behre : gendüm 12 mudd — 720 [aḳçe] ; cev 12 mudd — 480 [aḳçe]

resm el-ġanem (droit sur les moutons) : *50 [aḳçe].*

Le registre finit ici avec une liste de douze terres de labour toutes délaissées.

1477 environ

TD 15

p. 221 : *Mâlikâne-i vilâyet-i Rûm ki keyfiyetleri defterde meẕkûr değül* ([Les revenus] *mâlikâne* dont la situation n'est pas inscrite dans le registre).

p. 243 : [sous le titre vilâyet-i Ḳara Ḥiṣâr Demürlü et Budaḳ Özi, aujourd'hui Sungurlu] *Mâlikâne-i Seyfle Çât : mâlikâne, 1*[94] — *3900 [aḳçe].* [en haut à gauche] *v[araḳ]* (feuille) 32[95].

1485

TD 19

p. 211-212 : *Ḳariye-i Sincân tâbi'-i Ḥüseyin Abâd; mâlikâne ve dîvânî tamâm vaḳf-ı zâviye-i ḳuṭb el-budalâ Abdal Ata ber ṭarîḳ-i mefrûz bemûcib-i aḥkâm-ı şerîfe* (Village de Sincân dépendant de Ḥüseyin Abâd ; les revenus *mâlikâne* et *dîvânî* constituent un legs pieux en faveur de la zaviyé du pôle des *budalâ* Abdal Ata et sont exempts de toute obligation en vertu d'ordres illustres).

[93] Le recenseur a omis de donner le détail de ses calculs. Il y a 7 *caba* à 12 *aḳçe*, ce qui fait 84 *aḳçe* ; à ceux-là s'ajoute un *ekinlü* (paysan disposant d'un lopin de terre) imposé à 18 *aḳçe*, par conséquent 84 plus 18 font 102 *aḳçe*.

[94] Quand le revenu *mâlikâne* revient à une seule personne, le recenseur écrit le chiffre un. Lorsque ce revenu est divisé entre deux, trois ou quatre personnes, le recenseur écrit la moitié, un quart, trois quarts, selon le cas.

[95] Le recenseur qui a établi ce registre travaille d'une façon très méthodique. Il renvoie chaque fois au feuillet du registre détaillé.

[Noms de 34 personnes]

Nefer (personnes) : 34 ; *nîm* (moitié d'une tenure) : *12 -342 [aḳçe] ; k : 2-36 [aḳçe] ; caba : 12-156 [aḳçe] ; mücerred : 8.*

ḥâṣıl : (production) *: iki ba*ş (les deux parts) — *1889 [aḳçe]* [96]

'an rusûm-i çift ve k. ve caba (montant du droit de tenure et des impôts versés par les *[bennâ]k* et les *caba* — 534 *[aḳçe]*

behre (part du revenu *dîvânî*) — 930 ; *ḥınṭa* (blé) 12 *mudd*^an^ — 650 *[aḳçe]* ; *ṣa'ir* (orge) 7 *mudâd*[97] — *280 [aḳçe].*

asiyâb (moulin à eau) *ḥacer fî 6 şehr* (une paire de meules fonctionnant pendant 6 mois) *el-ġalle mudd* (céréales, 1 *mudd*) — 45 [*aḳçe*]

asiyâb (moulin à eau), *hacereyn fî sene-i kâmile* (deux paires de meules fonctionnant toute l'année) *el-ġalle mudâd* 4 (céréales, 4 *mudd*) — 180 [*aḳçe*].

p. 212 : *Ḳariye-i Mânşâr tabi'-i meẕkûr ; mâlikâne ve dîvânî vaḳf-ı zâviye-i meẕkûre bemûcib-i ḥükm-i şerîf-i pâdişâhî* (Village de Mânşâr dépendant du [district] susdit ; les revenus *mâlikâne* et *dîvânî* sont un legs pieux en faveur de la zâviye susdite conformément à un ordre illustre du souverain).

[Noms de 14 personnes]

Nefer : 14 ; *nîm :* 7-199 1/2 *[aḳçe] ; caba :* 4-52 *[aḳçe]* ; *mücerred :* 2

ḥâṣıl : iki baş — 850 [aḳçe] [98]

'an rusûm-i çift ve caba — 251 1/2 [aḳçe]

behre : 10 mudâd ([en tout]*10 mudd) — 470 [aḳçe] ; ḥınṭa 7 mudâd — 350 [aḳçe] ; ṣa'îr 3 mudâd — 120 [aḳçe]*

küvâre ([droits sur les] ruches) — *40 [aḳçe] ; bâd-i havâ — 80 [aḳçe].*

p. 212 : *Ḳariye-i Ṭâş Büke tâbi'-i meẕkûr ; mâlikâne ve dîvânî vaḳf-ı zâviye-i mezbûre bemûcib-i ḥükm-i şerîf-i 'alîşân* (Village de Ṭâş Büke dépendant du [district] susdit ; les revenus *mâlikâne* et *dîvânî* sont un legs pieux en faveur de la zâviye susdite conformément à un ordre noble et illustre).

[Noms de 17 personnes]

Nefer : 16[99] *; nîm : 6-171 [aḳçe] ; k : 3-54 [aḳçe] ; caba : [3] — 39 [aḳçe] ; mücerred : 4*

[96] Le calcul donne 1689 [*aḳçe*].
[97] Voir *supra* n. 81.
[98] Si on refait le calcul, on obtient un total de 841,5 *aspres*.
[99] Dix-sept personnes habitaient le village, mais l'une d'entre elles est un *sipâhî* (militaire) et les *sipâhî* n'étaient pas astreints au droit de tenure.

ḥâṣıl : iki baş — 549 [akçe]
'an rusûm-i çift ve caba ve k. — 264 [akçe]
behre : 4 mudâd (en tout 4 *mudd) — 180 [akçe] ; ḥınṭa [2] mudâd — 100 [akçe] ; şa'îr [2] mudad — 80 [akçe]*
resm-i ġanem (droit sur les moutons) — *25 [akçe] ; bâd-i havâ — 80 [akçe].*

Ḳariye-i Yeñice tâbi'-i Ḥüseyin Abâd; mâlikâne ve dîvânî vakf-ı zâviye-i mezbûre bemûcib-i ḥükm-i şerîf-i 'alîşân (Village de Yeñice dépendant de Ḥüseyin Abâd ; les revenus *mâlikâne* et *dîvânî* sont un legs pieux en faveur de la zâviye susdite conformément à un ordre noble et illustre).
[Noms de 10 personnes]
Nefer : 10 ; nîm : [5] — 142,5 ; k. : 2-36 ; caba : 1-13 ; mücerred : 2
ḥâṣıl : iki baş — 941 [akçe]
'an rusûm-i çift ve k. ve caba — 141 1/2
*behre : 15 mudd^an^* (en tout 15 mudd) — *700 ; ḥınṭa 10 mudâd — 500 [akçe] ; şa'îr 5 mudâd — 200 [akçe]*
küvâre — 10 [akçe] ; bâd-i havâ — 40 [akçe].

p. 213 : *Mezra'a-i Ḳavak*[100] *Ağâc ; mâlikâne vakf-ı zâviye-i mezbûre ve dîvânî ḫaṣṣa-i 'Alâ ed-Devle Beg* (Terre de labour nommée Ḳavak Ağac [Peuplier] ; le revenu *mâlikâne* est un legs pieux en faveur de la zâviye susdite ; le revenu *dîvânî* fait partie du domaine de 'Alâ ed-Devle Beg).
Mezra'a-i Ebeġôlı ve Ḳara Değin ve Ḳara Ṭâş ve Ḳara Pıñâr ve… ve… ve Yaṣṣı Öyük[101] *ve..*[102]*.; mâlikâne ve dîvânî vakf-ı zâviye-i mesṭûr* (Terre de labour nommée Ebeġolı avec Ḳara Değin, Ḳara Ṭâş [la Pierre Noire], Ḳara Pıñar [la Fontaine Noire], …, …, Yaṣṣı Öyük [la Colline Plate] et…. Les revenus *mâlikâne* et *dîvânî* sont un legs pieux en faveur de la zâviyé inscrite [ci-dessus]).
*Behre : 15 mudd^an^* (en tout 15 *mudd*) — *700 [akçe] ; ḥınṭa 10 mudâd — 500 [akçe] ; şa'îr 5 mudâd — 200 [akçe].*

[100] Mot écrit sans voyelles.
[101] Dans le TD 387, p. 469 : Yaṣṣı Mûsâ.
[102] Certains toponymes représentés par trois points ne sont pas lisibles et le passage dans le TD 387, p. 469 n'est d'aucune aide. Le scribe de ce registre qui a copié le TD 19 n'a visiblement pas compris non plus le texte.

1530

TD 387

p. 392 : *Ḳariye-i Yañâcıḳ ; mâlikâne ve dîvânî vaḳf-ı zâviye-i ḳuṭb el-budalâ Abdal Ata beṭarîḳ-i serbest ve mefrûz, meşiḫat der taṣarruf-i … Çelebi ber mûcib-i berât-ı sulṭânî* (Village Yañâcıḳ ; les revenus *mâlikâne* et *dîvânî* sont un legs pieux en faveur de la zâviye du pôle des *budalâ* Abdal Ata. [Les revenus] seront libres et exclus [de toute obligation]. Le poste de cheik se trouve aux mains de … Çelebi conformément à un document d'attribution délivré par le sultan).

Nefer (personnes) : 57 ; imâm : 1 ; *ḫâne* (foyer fiscal) : 30 ; *mücerred* (célibataires) — 26

ḥâṣıl (production) : 8978 *[aḳçe]* ; *el-mu'âf* (exempt) *ḥâṣıl* (production) : 468 *[aḳçe]*[103]

ḥâṣıl-ı mâlikâne (production de la catégorie *mâlikâne*) : 6720 *[aḳçe].*

Ḳariye-i Dîvân ; mâlikâne ve dîvânî tamâm vaḳf-ı zâviye-i Abdal Ata beṭarîḳ-i serbest ve mefrûz (Village Dîvân ; les revenus *mâlikâne* et *dîvânî* sont un legs pieux en faveur de la zaviyé d'Abdal Ata. [Les revenus] seront libres et exclus [de toute obligation]).

Nefer : 32 ; *ḫâne :* 21 ; *mücerred :* 12

ḥâṣıl : 2410 [aḳçe] ; *ḥâṣıl-ı mâlikâne* : 1757 *[aḳçe].*

Ḳariye-i Mâza ; mâlikâne ve dîvânî vaḳf-ı zâviye-i Abdal Ata, serbest ve mefrûz (Village Mâza ; les revenus *mâlikâne* et *dîvânî* sont un legs pieux en faveur de la zaviyé d'Abdal Ata. Ils seront libres et exclus [de toute obligation]).

Nefer : 24 ; *ḫâne :* 18 ; *mücerred :* 6

ḥâṣıl : 3103 *[aḳçe] ; ḥâṣıl-ı mâlikâne :* 2590 *[aḳçe].*

p. 395 : *Ḳariye-i Ḫorâsân ; dîvânî tamâm be ṭarîḳ el-mefrûz vaqf-ı zâviye-i Abdal Ata ravvaha'llâhu ta'âlâ ruḥahu el-'azîz, mâlikâne tamâm vaḳf-ı Begler Çelebi ben Ḥâcı Çelebi li'l-evladihi ve li'l-ḥuffâẓ fî'l-leyâlî eş-şerîfe, dîvânî timar* (Village Ḫorâsân ; le revenu *dîvâni* tout entier est un legs pieux en faveur de la zâviye d'Abdal Ata exclu [de toute obligation], que Dieu le Très Haut procure du repos à son âme vénérable. Le revenu *mâlikâne* tout entier est un legs pieux de Begler Çelebi, le fils de Ḥâcı Çelebi en faveur de ses enfants et des personnes

[103] *Ḥâṣıl* se réfère à la production faisant partie du revenu *dîvânî.* L'exemption dont il est question s'applique à quelques contribuables qui ne payaient pas d'impôts pour une raison que nous ignorons n'ayant pas le registre détaillé à notre disposition.

récitant le Coran par coeur au cours des nuits sacrées. Le revenu *dîvânî* est un *timar*[104]).

Nefer: 30; *ẖâne:* 21; *mücerred:* 9
ḥâṣıl: 3168 *[akçe]; mâlikâne:* 3922 *[akçe].*

Ḳariye-i D r â c? (D r â ḥ?); dîvânî timar-ı ẖalef el-meşâyiẖ el-kirâm Abdal Ata[105] *oġlı Seydî Ibrâhîm, eşmez, eşküncü vermiye ve ṭaleb olunmıya, zâviyede ayendeye ve revendeye ẖidmet edüb du'âya meşġûl ola. Mâlikâne tamâm vaḳf-i Begler Çelebi ben Ḥâcı Çelebi li evlâdihi ve li'l-ḥuffâẓ fî'l-leyâli'ş-şerîfe; nuḳila…. el-'aṣl* (Village de D r â c? (D r â ḥ?); le revenu *dîvânî* est un *timar* du successeur des nobles *şeyẖ* [à savoir] Ibrâhîm, fils d'Abdal Ata. Il ne participera pas aux campagnes militaires et on n'exigera pas de lui l'envoi d'un combattant. Il servira dans la zaviyé les voyageurs[106] et se consacrera à la prière. Le revenu *mâlikâne* tout entier est un legs pieux érigé par Begler Çelebi fils de Ḥâcı Çelebi en faveur de ses enfants et des personnes récitant le Coran par coeur au cours des nuits sacrées. Rapporté de l'original).

Nefer: 10; ẖâne: 7; mücerred: 3
ḥâṣıl: 1333 [akçe]; mâlikâne: 1072 [akçe]; çiftlik (ferme) ḥâṣıl: 400 [akçe].

Ḳariye-i Büğdüz; nıṣf-ı mâlikâne vaḳf-ı zâviye-i Abdal Ata, raḥima-hu'llâhu, ve dîvânî tamâm Abdal Ata oġlı Seydî Ibrâhîm, ve eşkün (?) ve cebelü vermiye ve ṭaleb olunmıya, zâviyede ayendeye ve revendeye ẖidmet edüb du'âya meşġûl ola, beḥükm-i mezîd (Village de Büğdüz; la motié du revenu *mâlikâne* est un legs pieux en faveur de la zâviye d'Abdal Ata, que Dieu lui accorde sa miséricorde; le revenu *dîvânî* tout entier revient à Seydî Ibrâhîm, le fils d'Abdal Ata. Il n'enverra pas un combattant en cas de campagne ni une personne portant cuirasse; on ne le lui réclamera point. Il servira dans la zaviyé les voyageurs et se consacrera à la prière, en vertu d'ordres multiples).

Nefer: 9; ẖâne: 6; mücerred: 3
ḥâṣıl: 570 [akçe]; mâlikâne: 413 [akçe].

p. 418: *Mezra'a-i Eski Köy ve Tûḳâş Seküsi ve Sergis; ekerler. Mâlikâne-i Eski Köy vaḳf-ı medrese-i Iskilib, mâlikâne-i Sergis ve Tûḳâş*

[104] Il y a une contradiction dans ce passage puisque le revenu *dîvânî* a été transformé en legs pieux sans obligation.

[105] N'ayant plus de place pour écrire un mot en entier en fin de ligne, le scribe remplit le vide par un petit signe.

[106] Mot à mot: ceux qui viennent et ceux qui partent.

Seküsi vaḳf-ı ḫatun-i Yüzü Ḳutlu berây-i (?)[107] *'ulemâ* (Terre de labour Eski Köy [le Vieux Village] avec Tûḳâş Seküsi et Sergis; ils cultivent [la terre]. Le revenu *mâlikâne* d'Eski Köy est un legs pieux en faveur de la medrese d'Iskilib, le revenu *mâlikâne* de Sergis est un legs pieux de la dame Yüzü Kutlu [Visage Fortuné] en faveur des érudits).

Ḥâṣıl-ı dîvânî: 1200 [aḳçe].

Cema'at-i Avdul; dîvânî ḫâṣṣa, mâlikâne (La communauté des Avdul; le revenu *dîvânî* est une réserve, [à cela s'ajoute] le revenu *mâlikâne).*

Ḫâne: 10; mücerred: 13; ḥâṣıl: 730 [aḳçe].

p. 420: *Ḳariye-i Kilisâ*[108]*; dîvânî mâlikâne tamâm vaḳf-ı zâviye-i Abdal Ata* (Village Kilisâ [Église]; les revenus *dîvânî* et *mâlikâne* tout entier sont un legs pieux en faveur de la zaviyé d'Abdal Ata).

Ḫâne: 33; mücerred: 21

ḥâṣıl: 2570 [aḳçe]; mâlikâne:.485 [aḳçe][109].

Ḳariye-i Seyfle; dîvânî timar, mâlikâne, dîvânî timar[110] (Village Seyfle; le revenu *dîvânî* est un *timar*; le revenu *mâlikâne* et *dîvânî* est un *timar*).

Mezra'a-i Abdal Bod; mâlikâne vaḳf-ı zâviye-i Abdal Ata (Terre de labour Abdal Bod, le revenu *mâlikâne* est un legs pieux en faveur de la zaviyé d'Abdal Ata).

Ḫâne: 9; mücerred: 3.

Ḥâṣıl-ı dîvânî — timar: 6327 [aḳçe]; mâlikâne: 4409 [aḳçe].

p. 469: *Ḳariye-i Sincân tâbi'-i m[ezbûr]*[111]*; mâlikâne ve dîvânî vaḳf-ı ḳuṭb el-budalâ Abdal Ata ber ṭarîḳ-i mefrûz ber mûcib-i defter-i Tâc ed-Dîn* (Village Sincân dépendant de la circonscription susdite; les revenus *mâlikâne* et *dîvânî* sont exclus [de toute obligation] et forment un

[107] Le mot illisible a été amendé par le passage correspondant dans le MAD 354, p.111.

[108] Le village dépend de la circonscription judiciaire (*ḳażâ*) de Ḳara Ḥiṣâr Demürlü: TD 387, p. 419.

[109] Le chiffre représentant le millième n'est pas lisible.

[110] En raison du style télégramme du recenseur, on a du mal à comprendre le passage. Il faut rappeler que la terre de labour et le village n'étaient pas soumis au même régime. Le revenu *mâlikâne* appartenant en 1530 à la zaviye d'Abdal Ata, seul le revenu *dîvânî* restait par conséquent disponible pour le service militaire. Dans le cas du village, les deux revenus étaient attribués à des personnes distinctes cf. MAD 354, p. 226-228. Cet état des choses explique le passage dans le TD 15, p. 243. Au moment de la rédaction du TD 15 (cf. p. 221), il n'était pas établi qui avait la jouissance du revenu *mâlikâne*. La somme inscrite après la terre de labour représente le total du revenu.

[111] Il s'agit de la circonscription administrative (*nâḥiye*) de Hüseyin Abâd dépendant de la circonscription judiciaire de Zîle: TD 387, p. 468.

legs pieux en faveur du pôle des *budalâ* Abdal Ata conformément au registre de Tâc ed-Dîn[112]).

Ḫâne : 25 ; mücerred : 7
ḥâṣıl-ı dîvânî : 2272 [akçe] ; ḥâṣıl-ı mâlikâne : 1465 [akçe].

Ḳariye-i Mânşâr tâbi'-i m[ezbûr] ; mâlikâne ve dîvânî vaḳf-ı zâviye-i ḳuṭb el-budalâ Abdal Ata ber mûcib-i defter-i Tâc ed-Dîn (Village Mânşâr dépendant de la circonscription susdite ; les revenus *mâlikâne* et *dîvânî* sont un legs pieux en faveur de la zaviyé du pôle des *budalâ* Abdal Ata conformément au registre de Tâc ed-Dîn).

Ḫâne : 13 ; mücerred : 4
ḥâṣıl-ı dîvânî : 1723 [akçe] ; ḥâṣıl-ı mâlikâne : 1600.

Ḳariye-i Ṭâş Büke tâbi'-i m[ezbûr] ; mâlikâne ve dîvânî vaḳf-ı zâviye-i Abdal Ata ber mûcib-i defter-i Tâc ed-Dîn (Village Ṭâş Büke dépendant de la circonscription susdite ; les revenus *mâlikâne* et *dîvânî* sont un legs pieux en faveur de la zaviyé d'Abdal Ata conformément au registre de Tâc ed-Dîn).

Ḫâne : 20 ; mücerred : 14
ḥâṣıl : 3411 [akçe] ; mezra'a : ḥâṣıl tâbi'-i ḳariye-i m[ezbûre], dîvânî : timar
ḥâṣıl : 1239 [akçe] ; mâlikâne : 1239 [akçe].
Mezra'a ; ḥâṣıl tâbi'-i ḳariye-i m[ezbûre], dîvânî timar (Terre de labour ; la production est rattachée au village susdit, le revenu *dîvânî* est un *timar*).
Ḥâṣıl : 1239 [akçe] ; mâlikâne : 1239 [akçe].

Ḳariye-i Yeñice tâbi'-i Ḥüseyin Abâd ; mâlikâne ve dîvânî vaḳf-ı zâviye-i Abdal Ata (Village Yeñice dépendant de Ḥüeseyin Abâd ; les revenus *mâlikâne* et *dîvânî* sont un legs pieux en faveur de la zaviyé d'Abdal Ata)

Ḫâne : 16 ; mücerred 2
ḥâṣıl : 819 [akçe].

Mezra'a-i Ḳavâḳ Aġâc ; mâlikâne vaḳf-ı zâviye-i Abdal Ata, dîvânî timar (Terre de labour Ḳavaḳ Aġâc ; le revenu *mâlikâne* est un legs pieux en faveur de la zaviyé d'Abdal Ata, le revenu *dîvâni* forme un *timar*).
Ḥâṣıl : 100 [akçe] ; mâlikâne : 100 [akçe].

Mezra'a-i Ebeġôlı ve Ḳara Deġin ve Ḳara Ṭâş ve Ḳara Pıñâr ve … ve … ve Yaṣṣı Öyük ve … ; mâlikâne ve dîvanî vaḳf-ı zâviye-i Abdal Ata[113]

[112] Il s'agit du TD 19, cf. *supra* Documentation, p. 69-71.
[113] Le recenseur a copié ce passage du TD 19, p. 213, cf. *supra* Documentation, p. 71.

(Terre de labour nommée Ebeġolı avec Ḳara Degin, Ḳara Ṭâş [la Pierre Noire], Ḳara Pıñar [la Fontaine Noire], …, …, Yaṣṣı Öyük [la Colline Plate] et …. Les revenus *mâlikâne* et *dîvânî* sont un legs pieux en faveur de la zaviyé inscrite [ci-dessus]).

Ḥâṣıl: 700 [aḳçe].

3. Tableau

Abdal Ata

Biens de la famille et legs pieux de la zaviyé

	TD 2 1455	MAD 354 1456	TD 19 1485	TD387 1530	Carte
Büğdüz		p. 157 mz 1/2m+d		p. 395 ḳ m+d	Ç. p/76
Divân		p. 156 ḳ m+d		p. 392 ḳ m+d	Ç. r/76
Ebegolı			p. 213 mz m+d	p. 395 ḳ m+d	
Ḫorasân				p. 395 ḳ d	
Ḳavaḳ Ağâc			213 mz m	p. 469 mz m+d	
Kilisâ		p. 231 ḳ m		p. 420 ḳ m+d	A. t/83
Mânşâr	p. 245ḳ m+d		p. 212 ḳ m+d	p. 469 ḳ m+d	Ç. t/75
Mâzâ		p. 158 ḳ m+d		p. 392 ḳ m+d	Ç. p/76
Sincân	p. 254 ḳ m+d		p. 211 ḳ m+d	p. 469 ḳ m+d	Ç. t/76
Ṭâş Bükât	p. 255 mz m+d		p. 212 mz m+d	p. 469 ḳ m+d	
Yamâvî		p. 231 divan m+d			
Yañâcıḳ Abdalata auj.		p. 155 ḳ m+d		p. 392 ḳ m+d	Ç. p/76
Yenîce			p. 212 ḳ m+d	p. 469 ḳ m+d	Ç. t/76
La zaviyé d'Abdal Bodı					
Abdal Bodı		p. 227 mz m		p. 420 mz m	Ç. p/74

Sigles

A : carte au 200 000ᵉ, feuille Amasya
Ç : carte au 200 000ᵉ, feuille Çorum
d : revenu *dîvânî*
ḳ : *ḳariye* (village)
m : revenu *mâlikâne*
mz : *mezra'a* (terre de labour)

Liste des registres classés par fonds

1. *Sigles des fonds d'archives*

MAD : Istanbul, Başbakanlık Arşivi (Archives de la Présidence du Conseil), fonds Maliyeden müdevver defterleri.
MC : Istanbul, Atatürk Kitaplığı, fonds Muallim Cevdet.
TD : Istanbul, Başbakanlık Arşivi (Archives de la Présidence du Conseil), fonds Tapu ve tahrir defterleri.
TK : Ankara, Tapu ve Kadastro Arşivi (Archives du Cadastre).

2. *Liste des registres*

MAD 9 : Registre détaillé de la circonscription judiciaire d'Ankara appartenant au deuxième recensement de Meḥmed II.
Fol.144v° note datée de 867 (26 sept. 1462-15 sept. 1463) faisant partie du corps du texte garantissant l'exemption du service militaire aux détenteurs d'une zaviyé et d'une mosquée.
MAD 354 : Registre de la circonscription judiciaire de Çorumlu daté d'*evâsiṭ receb* 860 (15-24 juin 1456). Le recenseur se nomme Umur (p.122). Il s'agit sans aucun doute du personnage qui a réalisé le TD 2.
MC O 117/1 : Fragment d'un registre concernant les legs pieux du gouvernorat de Ḥüdâvendigâr comportant les comptes de l'année 859 (22 déc. 1454-10 déc. 1455). Deux fragments du même registre existent dans d'autres fonds, le premier sous le sigle MAD 16016 et le deuxième sous le sigle OAK 27/33 conservé à la Bibliothèque Cyrille et Méthode. Ce fragment est publié dans Bulgaristan'daki Osmanlı Evrakı, ed. N. Aktaş, S.A. Kahraman, T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdrlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı n°17, Ankara, 1994, p.137-170.
TD 2 : Registre détaillé de la province de Rûm daté d'*evâ'il receb* 859 (17-26 juin 1455) réalisé par Umur Beg et Muṣṭafa (p. 3). Ne contient que les revenus *dîvânî* et pas les revenus *mâlikâne* attribués aux legs pieux.
TD 15 : Registre succinct de la province de Rum, non daté. A la p. 24, une note ajoutée ultérieurement est datée d'*evâsiṭ cemâẓi'l evvel* (sic !) 887 (28 juin-7 juil. 1482). Le registre est dû à la même plume que celle qui a rédigé le TK 564. Il fait donc partie du troisième et dernier recensement de Meḥmed II.
TD 19 : Registre détaillé de la province de Rûm daté d'*evâḫir şevvâl* 890 (31 oct.-8 nov. 1485) réalisé par le recenseur Tâc ed-Dîn et son secrétaire Muḥyî ed-Dîn. Le registre contient aussi bien les revenus *dîvânî* que *mâlikâne*.
TD 387 : Registre succinct du *vilâyet* de Rûm publié en fac-similé : 387 numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm defteri (937/1530), t. II, T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü ; Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Ankara, 1997.
TD 438 : Registre succinct du *vilâyet* d'Anatolie publié en fac-similé : 438 numaralı Muhâsebe-i vilayet-i Anadolu Defteri (937-1530), t. I, T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Ankara, 1993.
TK 564 : Registre des legs pieux et des biens de pleine propriété de la province de Ḳaraman rédigé au début du mois de *ramaẓân* 881 (18 déc. 1476) par Muṣliḥ ed-Dîn et Ḳâsim (préface 1v°).
Traduction en turc avec omission des chiffres *siyâḳât :* F.N. Uzluk, Fatih devrinde Karaman Eyâleti Vakıfları Fihristi, Ankara, 1958.

TD 2

p. 246 p. 245

254

TD 2

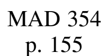
p. 254 p. 253

TD 2

p. 256 p. 255

MAD 354

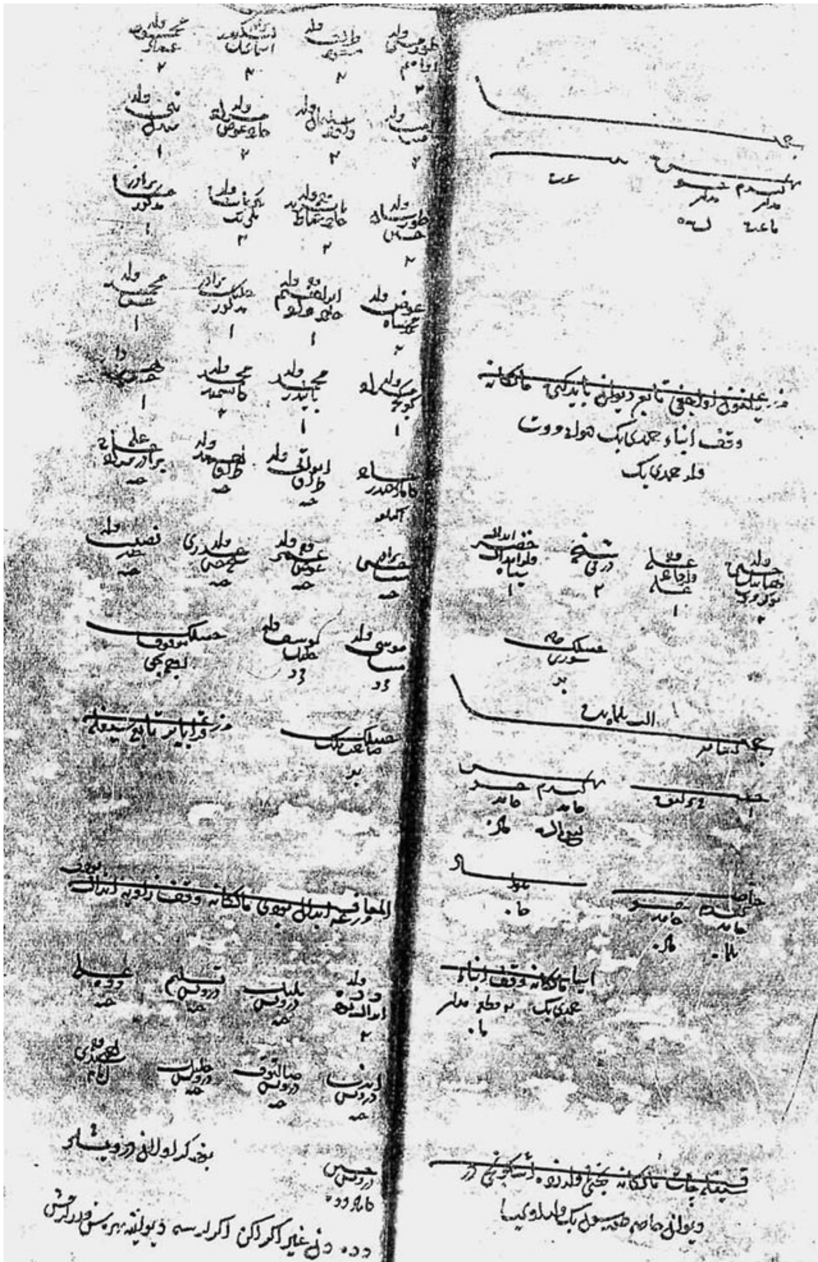
p. 111 p. 110



MAD 354
p. 155

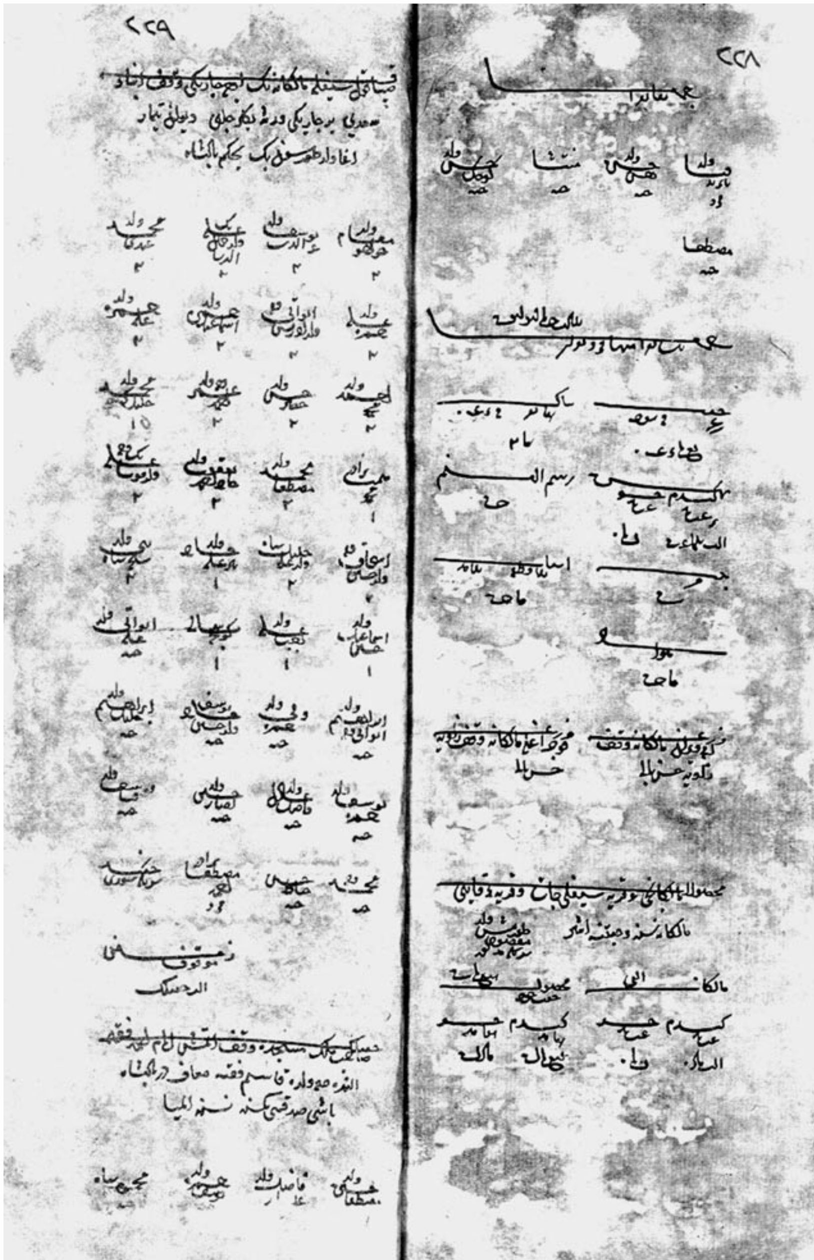
MAD 354

p. 157 p. 156



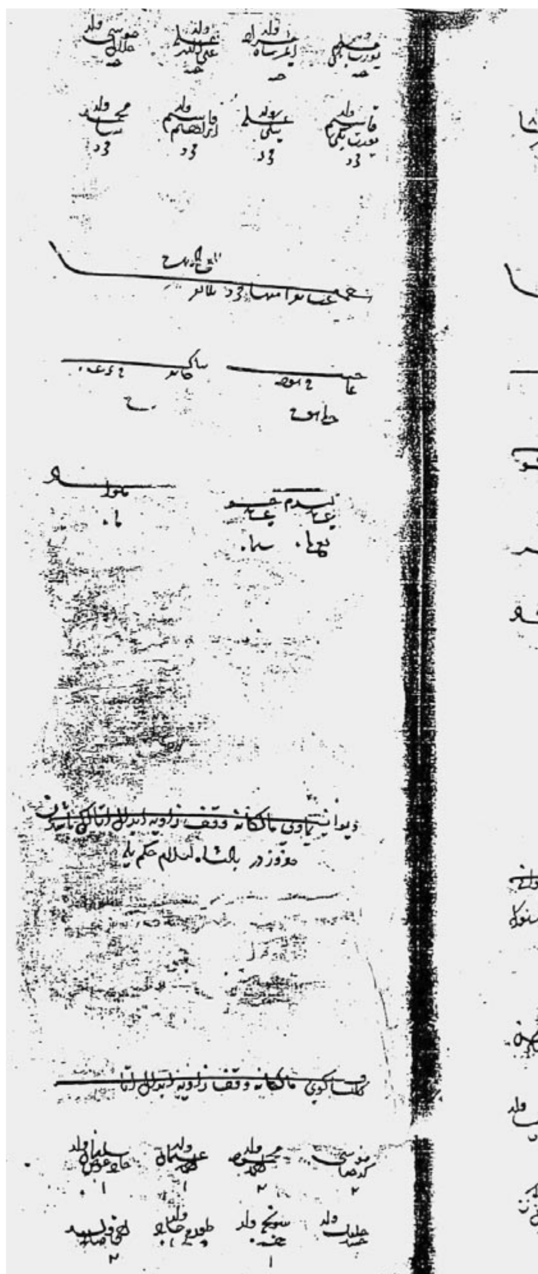
MAD 354

p. 227 p. 226



MAD 354

p. 229 p. 228



MAD 354
p. 231

TD 19

p. 212 p. 211

TD 19

p. 214 p. 213

Irène BELDICEANU-STEINHERR, Abdal, *l'étrange destin d'un mot. Le problème* abdal *vu à travers les registres ottomans*

L'ottomanisant est dérouté par le mot *abdal*. En turc moderne, il signifie sot, benêt, demeuré et la forme *budala* qu'on en dérive est entrée avec le même sens dans plusieurs langues balkaniques. Il accompagne cependant aussi le nom de certains derviches réputés comme saints. Par ailleurs *abdal* s'applique à des communautés vivant en Asie centrale. On dispose enfin d'un article sur le parler d'une communauté anatolienne d'*abdal*, dû au regretté A. Tietze.

Cette situation confuse nous a incitée à nous tourner vers les registres de recensement ottomans. Si on trouve par-ci, par-là, des *abdal* enregistrés parmi les pauvres et les personnes frappées d'incapacité, en revanche on rencontre aussi des communautés dites *abdal*. Elles se trouvent concentrées surtout dans une région qui s'étend de Çorum à Amasya et on peut suivre leur destin à partir de 1455. Elles vivent en marge des villages et deux d'entre elles possèdent une zaviyé. Le recenseur ne donne que le surnom des supérieurs à cette date, à savoir Dede fils d'Abdal Bodı et Abdal Ata. Il existe aussi une communauté anonyme s'appelant tout simplement *'abdal,* sans aucune connotation religieuse. En ce qui concerne leurs croyances, il y a des indices qui suggèrent que nous avons affaire à des communautés qui adhéraient à l'origine au bouddhisme avant de se convertir à l'islam. Une autre question se pose : s'agit-il des descendants des Hephtalites ? Un registre de 1455 atteste l'existence d'un village Eftelid qu'on peut repérer sur la carte au 200 000e. Par ailleurs *abdal* est écrit souvent avec la lettre *'ayn* (*'abdal*) et non pas avec un *elif* (*abdal).* Ajoutons à cela qu'on a trouvé récemment en Bactriane un texte prouvant que les Hephtalites étaient appelés *èbodalo*. Il est donc impossible de faire dériver *abdal* et *budala* de la racine arabe "b d l". Quant au fameux passage de 'Aşıḳpaşazâde, personne ne s'est rendu compte qu'il s'agit des étapes d'un voyage à travers l'Anatolie centrale. Il fait allusion à des zaviyés, les auberges de l'époque, gérées par des communautés de derviches : les *aḫî,* les *abdal,* les gardiens du tombeau de Faṭma Bacı et ceux du mausolée de Seyyid Ġâzî.

Irène BELDICEANU-STEINHERR, Abdal, *The Strange Destiny of a Word. The Question Regarding the Word* Abdal *seen through Ottoman Tax Registers.*

The word *abdal* seems very confusing to the ottomanist. In modern turkish it means stupid, silly, simple minded. The word *budala* which many scholars derive from *abdal* can be found with the same meaning in several languages of the Balkans. We can find *abdal* also joined to the names of persons who are deemed to be saints. On the other hand *abdal* is applied to communities which live in central Asia. Finally we owe to the late professor A. Tietze an article concerning the language of an *abdal* community in Anatolia.

These confusing facts decided us to consult ottoman tax registers. They contain here and there *abdal* registered among the poor and the disabled, but we meet also communities called *abdal*. Most of them live in a region which

extends from Çorum to Amasya. We can follow their destiny from 1455 onwards. They live on the fringe of villages and two among them are holding a zaviye. The recording official mentions only the official titles of the superiors of the zaviyes: Dede son of Abdal Bodı for the first one and Abdal Ata for the second one. There exists also an anonymous community called simply *'abdal* without any religious connotation. As to their beliefs there is some evidence that these communities were originally buddhists before converting to islam. There emerges another question. Is it possible to consider them as the descendants of the Hephtalits? A tax survey of 1455 mentions a village called Eftelid which can even be found on the map of Turkey on the scale of 1/200 000. *Abdal* is often written with the letter *'ayn* (*'abdal*) and not with an *elif* (*abdal*). We may add to this fact that a text was discovered recently in central Asia (Bactriane) which proves that the Hephtalites were called *èbodalo*. This makes it impossible to derive *abdal* and *budala* from the arabic root "b d l". Concerning the famous passage in Aşıḳpaşazâde, nobody got aware that it deals with several halting-places of a journey in central Anatolia. The passage refers to zaviyes, the inns of that time, which were run by different communities of dervishes, the *aḫî,* the *abdal,* the guardians of the tomb of Fatma Bacı and the guardians of the mausoleum of Seyyid Ġâzî.

DU *TÁBOR* DE JAN ŽIŽKA ET DE JEAN HUNYADI AU *TABUR ÇENGI* DES ARMÉES OTTOMANES

L'art militaire hussite en Europe orientale, au Proche et au Moyen Orient (XVe-XVIIe siècles)

Au professeur Nicolas Vatin

L'emploi tactique du chariot sur les champs de bataille de l'Europe, au crépuscule du Moyen Age[1], nous fait penser aux Hussites qui, à la manière des Cathares au XIIIe siècle, prirent les armes pour défendre leur foi, mais aussi l'indépendance politique du royaume de Bohème.

Emanuel Constantin ANTOCHE est doctorant à l'EHESS et membre de la Commission française d'histoire militaire

[1] Nous préférons employer le terme « chariot » : " Voiture à quatre roues pour le transport des fardeaux. Chariot de ferme. Voir Char, charrette, guimbarde. Chariot de foin, de fourrage…. " (*Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, sous la dir. de A. Rey et J. Rey-Debove, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1990, p. 290), plutôt que celui de « char » : " Voiture rurale tirée par un ou plusieurs animaux, à quatre roues et sans ressorts. Voir Chariot, charrette. Char à foin, Char à bœufs….Char à banc " (*Ibidem*, p. 288) qui, dans un sens plus large, notamment dans le domaine militaire, peut signifier « Char de guerre » ou « d'apparat », voiture à deux ou à quatre roues tirée par des chevaux ou des onagres utilisée dans la Haute Antiquité, surtout au Moyen Orient et dans la Grèce de l'époque homérique (Ian Russell LOWELL dans *Atlas historique de la Guerre. Les armes et les batailles qui ont changé le cours de l'histoire*, sous la dir. de Richard Holmes, éd. française, Paris, Hachette, 1989, p. 10-13), mais aussi « Char de combat » ou « d'assaut » (Tank, Blindé), véhicule blindé, puissamment armé, monté sur chenilles.

Turcica, 36, 2004, pp. 91-124

Unifiés et organisés dans une armée populaire par Jan Žižka (†1424), puis par son successeur Prokop Veliky (Procope le Grand, †1434), ils tinrent tête, entre 1419 et 1434, à cinq croisades dirigées contre eux par l'Europe catholique à l'appel du pape Martin V (1417-1431) et menées principalement par Sigismond de Luxembourg, roi de Hongrie (1387-1437) et souverain du Saint Empire Germanique (1410-1437).

Leurs victoires remportées à Prague (14 juillet 1420), à Kutná Hora (6 janvier 1422), à Malešov (7 juin 1424), à Usti sur Labe (Aussig, 16 juin 1426), à Tachov (9 août 1427) et à Domažlice (Tauss, 14 août 1431) doivent beaucoup à la discipline, à la cohésion et à une indéniable rigueur morale, sans oublier leur tactique de combat. Ils utilisèrent en effet des chariots qui, assemblés de façon à former des forteresses statiques ou roulantes (*tábor*), abritaient une puissante artillerie de campagne ainsi que des unités de fantassins dotés d'armes à feu portatives, d'arbalètes, de piques, de hallebardes, de haches, etc[2].

Dès la deuxième moitié du XIXe, l'historiographie militaire occidentale, à l'instar de Hans Delbrück, a soumis le système hussite à des analyses critiques approfondies. Fut-il vraiment un système quasi-parfait, sans aucune faille ? Les avis sont partagés et une réponse est difficile à donner :

> "The weakness of the Hussite wagon-stronghold tactics is obvious. It is similar to that which was also inherent in the tactics developed by the English kings — that is, it could only be used defensively. Indeed, the wagon fort was much weaker than the English combination of marksmen and dismounted knights, because it was much more cumbersome and because it could not even be used offensively by way of exception"[3].

[2] Pour l'art militaire des Hussites, voir notamment : Wácslaw Wladiwoj TOMEK, *Jan Žižka. O sepsáni Ziwotopisu jeho pokusil se Wácslaw Wladiwoj Tomek*, Prague, 1879 ; *Idem*, *Déjini válek husitskyeh (1419-1436)*, Prague, 1898 ; Frederic BEZOLD, *König Sigmund und die Reichskriege gegen die Hussiten*, t. I-III, Berlin, 1872-1877 ; Ernest DENIS, *Huss et la guerre des Hussites*, Paris, 1878 ; Rudolf URBANEK, *Jan Žižka*, Prague, 1925 ; Jan PEKAR, *Žižka a jeho doba*, t. I-II, Prague, 1927-1933 ; Hans KUFFNER, *Husitské v obrazech*, Prague, 1932 ; Jan DURDIK, *Husitské vojenstvi*, Prague, 1954 ; Christian WILLARS, *Die böhmische Zitadelle*, Vienne-Munich-Molden, 1965, avec un bon appareil critique, p. 435-444 ; Frederic SMAHEL, *Jan Žižka a z Trocnova*, Prague, 1969 ; F. G. HEYMAN, *John Zizka and the Hussite Revolution*, New York, 1969 ; Jan MACEK, *Le mouvement hussite en Bohême*, Prague, Orbis, 1965 ; *Idem*, *Jean Hus et les traditions hussites (XVe-XIXe siècles)*, Paris, Plon, 1973 ; *Anthologie hussite (textes traduits du tchèque et commentés par Jan Lavicka)*, Paris, P. O. F., 1985 ; *I Taboriti. Avanguardia della rivoluzione hussita (sec. XV). Gli scritti essenziali a cura di Amedeo Molnár*, Turin, Claudiana Editrice, 1986.

[3] Hans DELBRÜCK, *History of the Art of War*, t. III, "Medieval Warfare" (trad. par W.

Pourtant, le principal mérite de Žižka consista à perfectionner l'ancienne tactique du *Wagenburg*[4]. Grâce aux innovations apportées par le stratège des armées hussites, le rempart des chariots devint la pièce essentielle dans les combats contre les charges de la cavalerie cuirassée[5]. Il fit construire des chariots spécialement conçus pour la défensive[6], et transforma véritablement ce moyen logistique en une arme de guerre. Le chariot devint par la suite une sorte de bouclier[7], mais un bouclier qui protégeait des canons, des arbalètes et des soldats déterminés, conséquence de l'activité des prédicateurs au sein des unités combattantes[8]. Delbrück reconnaît au moins que :

> " …the wagon stronghold was still of great importance because, on the one hand, it made possible a strong effective use of missile weapons, inclunding firearms, which had been invented a short time previously, and, on the other hand, it gave an independent and strong significance particularly to the common, unarmored foot troops with their close-combat weapons, including even spiked clubs and flails "[9].

J. Renfroe Jr.), Bison Book, 1990, p. 494. Selon l'ouvrage de Robert et Trevor H. DUPUY, *The Encyclopedia of Military History, from 3.500 BC to the Present*, New York-San Francisco-Londres, Harper Row, 1977, p. 406, Žižka, " also noted that the wagon defenders were lost if a combined cavalry and infantry attack could penetrate the laager. From this lesson he developed one of the simplest and most effective tactical systems in history ". Quant à Ferdinand LOT, *L'art militaire et les armées au Moyen Age en Europe et dans le Proche Orient*, t. II, Paris, 1946, p. 202, il est étonné par le fait suivant : " Pourquoi Zizka n'a-t-il pas fait école ? Pourquoi sa tactique ne s'est-elle pas répandue, dans l'Europe centrale tout au moins ? ".

4 A ce sujet nous renvoyons à l'introduction de notre thèse, « L'apparition et l'évolution de l'art militaire hussite dans les principautés de Moldavie et de Valachie (XVe-XVIIe siècles) », Ecole pratique des hautes études, IVe section, Sciences historiques et philologiques, Paris, janvier 2002, p. 12-40.

5 Mihail P. DAN, *Cehi, Slovaci şi Români în veacurile XIII-XVI*, Sibiu, 1944, p. 213.

6 URBANEK, " Žižka a husitské válečnictvi " dans *Sbornik Žižkuv (1424-1924)*, Prague, 1924, p. 318, ouvrage publié à l'occasion du 500e anniversaire de la mort de Žižka. Massif et robuste, le chariot de guerre hussite était tiré par quatre chevaux. Placé latéralement, face à l'ennemi, il disposait d'une ridelle doublée par deux grosses planches en bois articulées avec des crochets métalliques pour protéger les fantassins. De l'autre côté, une porte mobile soutenue par des chaînes permettait aux hommes d'y monter avant le combat. À l'intérieur du véhicule, les tireurs disposaient de boîtes en bois fixées sur les murs, dans lesquelles se trouvaient les réserves de carreaux et de balles. Suspendue entre les roues, une planche devait empêcher qu'on ne se glissât en dessous lors des attaques, DURDIK, *op. cit.,* p. 116-117, 122-123, 130-131 ; DELBRÜCK, *op. cit.,* p. 490 ; LOT, *op. cit.,* p. 198 ; TOMAN, p. 196-204.

7 DAN, *op. cit.*

8 DENIS, *op. cit.,* p. 225-226 ; MACEK, *op. cit.,* p. 153-168.

9 DELBRÜCK, *op. cit.* Si les Lombards utilisaient la *lanzalonga*, les Flamands le *goedendag*, les Suisses la hallebarde et les Anglais le *longbow*, la panoplie du fantassin hussite était, elle aussi, diversifiée : le *dussack* (fauchon), le fléau d'armes, le *fauchard*, la

L'art militaire hussite eut un fort retentissement dans les pays voisins, à une époque où la cavalerie féodale connaissait une certaine régression tactique face aux formations de fantassins. Les Hussites ont diffusé leur système de combat parmi les peuples avec lesquels ils furent en contact politique ou militaire. Ils leur ont appris le maniement de leurs armes et les manœuvres tactiques des chariots sur le champ de bataille. L'armement utilisé par les *hérétiques* de Bohême semble avoir fait école en Allemagne, en Hongrie et en Pologne, où l'on retrouve les termes tchèques avec de faibles variations étymologiques. En ce qui concerne les armes à feu, de *haufnice,* les Allemands firent *Haufnitze* et *Haubitze*[10], tandis que, chez les Polonais, *ručnice* donna *rusznica*, *pišt'ala*, *pieszczale* et le *houfnice*, *hufnice* ou *hufnicza*[11].

Afin de remporter un succès militaire déterminant contre les chevaliers de l'Ordre teutonique, menés par le grand maître Paul von Russdorf (1422-1441), le roi de Pologne Wladyslaw II Jagellon (1386-1434) n'hésita pas à engager en 1432-1433, en pleine guerre pour la succession de la Lituanie (1431-1435), quelques milliers de mercenaires hussites sous les ordres de l'*hetman* Čapek de San[12]. Après avoir ravagé le pays autour de l'embouchure de la Vistule et repoussé les forces ennemies, ils arrivèrent sous les murs de Gdansk (Dantzig), le 1er septembre 1433. Cet épisode joua un rôle particulier dans la propagation des idées hussites en terre polonaise, notamment lors de la retraite des régions de Cuiavia et Wielkopolska[13] par les « soldats du calice ».

pertuisane et le *corséque*. Mais si, dans toutes ces infanteries, les armes conditionnaient la tactique de combat, en revanche, chez les Hussites, les armes blanches individuelles représentaient un complément et un élément de renforcement de la tactique qui consistait dans l'utilisation massive des chariots garnis d'armes à feu.

[10] DENIS, *op. cit.,* p. 230 ; DAN, *op. cit.,* p. 208.

[11] *Id.*, *Ibid.* Chez les Roumains, le *haufnice* prit le nom de *huşniţă*, au pluriel *huşniţe* et le *hakovnice* de *hacuniţă*. Pour toutes ces variations étymologiques, consulter Karol TITZ, *Ohlasy husitskèho valěcnictui u Europě*, Prague, 1922 : pour *píšt'ala*, p. 15-40, pour *haufnice* et *hakovnice*, p. 41-49, et pour *tarasnice*, p. 51-53. Voir aussi, URBANEK, " Husitské válečnictvi a cizina ", dans *Co dally naše zeme Europe a Lidstvu* (sous la dir. de V. Mathesius), Prague, 1939, p. 107.

[12] Erik CHRISTIANSEN, *Les croisades nordiques. L'Occident médiéval à la conquête des peuples de l'Est (1100-1525),* Condé-sur-Noireau, Alérion, 1996, p. 389.

[13] A ce sujet voir : MACEK, *Husité na Baltu a ve Wielkopolska*, Prague, 1952 ; Jan MACUREK, " Taženi husitu k Baltu roku 1433 ", *Slezsky Sborník*, Opava, 1952. Pour les relations entre le royaume de Bohême et la Pologne à cette époque et pour la pénétration de l'idéologie hussite dans l'Europe de l'Est, voir notamment les travaux d'Anatol LEWICKI, " Ein Blick in die Politik König Sigmunds gegen Polen in Bezug auf die Hussiten-kriege ", *Archiv für österreichische Geschichte*, Vienne, 1886, p. 327-410 ; Robert HOLINKA, " Z ohlasu husitvi v Polsku ", *Časopis matice moravské*, t. 72, nº 3-4, Brno,

D'autres mercenaires originaires de Bohême prirent part à la Guerre de Treize Ans (1454-1466) qui opposa, encore une fois, les Polonais aux chevaliers de l'Ordre. Parmi les chefs tchèques au service de la Couronne, nous trouvons les noms de Jan Mesička de Krhov, Niklas Žak de Sveboravice, Václav Kavka de Sobesak, etc.[14], tandis que, dans les rangs de l'adversaire, se battaient d'autres compatriotes : Bernard de Cimburk, Niklas de Wolfersdorf, Ulrich Cervenka de Ledec, Burkhard de Janovice, Friedmann Pancir de Znojmo, etc[15]. Les compagnies tchèques, présentes encore au XVIe siècle[16], servirent de modèle à l'infanterie polonaise en contribuant à la diffusion de l'art militaire hussite[17], qui dut cependant s'adapter aux besoins d'une armée constituée principalement de cavaliers[18].

Les steppes qui s'étendaient à perte de vue aux confins méridionaux du royaume, connues sous le nom de « Champs Sauvages » (*Dzikie Pola*), ainsi que les évolutions tactiques des Tatars du khanat de Crimée, ont rendu indispensable l'utilisation du *tábor* au sein des troupes de la « défense courante » (*obrona potoczna*) qui assuraient le contrôle de ces régions[19]. Avant tout, il fallait éviter l'effet de surprise dans lequel

1953, p. 360-365 ; Jan MIKULKA, " Mistr Jan Hus a Polsko ", *Slovanské historické studie*, t. II, Bratislava, 1957, p. 105-171 ; Robert HECK, Ewa MALECZYNSKA, *Ruch husycki w Polsce*, Varsovie, 1959.

[14] František PALACKY, *Geschichte von Böhmen*, t. III, IIe partie, " Der Hussitenkrieg von 1419-1431 ", Prague, 1851, p. 505-508.

[15] *Id., Ibid.* ; Jan WIMMER, *Historia piechoty polskiej do roku 1860*, Varsovie, 1978, p. 74 ; Wilhelm RAUTENBURG, *Böhmische Söldner im Ordensland Preussen. Ein Beitrag zur Söldner geschichte des 15 Jahrhunderts vornehmlich des 13 jährigen Städtekriegs 1454-1466*, Hambourg, 1954 ; Karol GORSKI, *Pomorze w dobie wojny 13-letniej*, Poznan, 1932. Guerre qui prit fin avec la victoire du royaume de Pologne, sanctionnée par le second traité de Torun (19 octobre 1466), CHRISTIANSEN, *op. cit.*, p. 390.

[16] MACUREK, " Čeští válečnici v krajinách černomorskych koncem XV-ho stoleti ", *Ceskou minulosti. Práce žakù Václava Novotného*, Prague, 1929, p. 194-205 ; *Idem*, " Cechové v polskem vojsku v Podnestri v letech 1531-1538 ", *Časopis matice moravské*, t. LV, no 3-4, Brno, 1931.

[17] WIMMER, " L'infanterie dans l'armée polonaise aux XVe - XVIIIe siècles ", dans *Histoire militaire de la Pologne. Problèmes choisis, Dissertations, Etudes, Esquisses*, Varsovie, 1970, p. 83.

[18] URBANEK, *Husitské válečnictvi a cizina*, *op. cit.*, p. 107 ; Otto LASKOWSKI, " L'art militaire polonais au XVIe et au XVIIe siècle ", *Revue Internationale d'Histoire Militaire*, no 12, Paris 1952, p. 463.

[19] Cf. l'analyse de LASKOWSKI, *art. cit.*, p. 475-476, ainsi que celle de WIMMER, " La théorie et la pratique des luttes contre les Tatars aux XVe-XVIIe siècles ", *dans L'armée aux époques des grandes transformations sociales* (sous la dir. de E. Kozlowski et Wimmer), Varsovie, 1980, p. 265-280 ; J. OCHMANSKI, " Organizacja obrony w wielkim ksiestwie Litewskim przed napadami Tatarów Krymskich w XV-XVI wieku ", *Studia i Mate-*

excellaient les Tatars et assurer aux fantassins une protection efficace dès les premiers instants du combat car, à cette époque, une bonne partie des armes à feu étaient « à mèche », c'est-à-dire qu'on ne pouvait pas en faire immédiatement usage[20]. En même temps, le camp mobile constituait un point d'appui et de ralliement pour la cavalerie qui pouvait se reformer derrière le mur de chariots en cas de défaite en terrain découvert[21]. Selon Jerzy Teodorczyk :

> « On emmenait peu de troupiers dans les expéditions contre les Tatars (un pour dix cavaliers). Ils combattaient toujours sur les voitures ou entre elles, uniquement pour soutenir la cavalerie par leur feu. Il s'agissait donc exclusivement de tireurs munis d'arquebuses. Par ailleurs le train d'équipage comprenait les voitures du convoi de la cavalerie avec les apprentis-soldats et les voitures fournies par l'Etat, très robustes, constituant à vrai dire une base mobile pour des canons légers et des couleuvrines de 24-27 mm que l'on fixait à raison de six ou sept sur une voiture. C'était là, somme toute, la plus ancienne artillerie montée. Elle comportait encore des falconettes sur affûts normaux à deux roues. Pour la rapidité de la marche, les voitures fournies par l'Etat étaient attelées de six, quatre, ou pour le moins trois chevaux[22]. »

rialy do Historii Wojskowosci, t. V, Varsovie, 1960, p. 349-398. Cette *défense courante* était assurée par les *troupes du quart*, effectifs qu'on gardait sous les drapeaux en temps de paix. "Les troupes du quart de la Couronne stationnaient en été en Ukraine, et celles de Lituanie pour la plupart en Livonie", Colonel A. SAWCZYNSKI, "Les institutions militaires polonaises au XVIIe siècle", *Revue Internationale d'Histoire Militaire*, n° 12, p. 514-515.

20 Jerzy TEODORCZYK, "L'armée polonaise dans la première moitié du XVIIe siècle" dans *Histoire militaire de la Pologne*, p. 101-102. Les arbalètes et les *rusznice* (canons à main d'origine hussite, équivalents des *haquebuttes* et des couleuvrines à main des armées occidentales) furent remplacés progressivement dès la troisième décennie du XVIe siècle par l'arquebuse à mèche, *arkebuzy* (WIMMER, *Historia piechoty polskiej*, *op. cit.,* p. 91-92), même si le terme de *rusznica* continua à être utilisé dans la langue polonaise. Quant au mousquet, en service déjà au début du XVIIe siècle (*Ibidem*, p. 165-167), il fut employé massivement contre les Ottomans à la bataille de Chocim (1621) où il équipa un corps de 6 550 fantassins (TEODORCZYK, *op. cit.,* p. 111). Voir aussi les propos de Tadeusz Marian NOWAK, "L'influence du progrès scientifique et technique sur l'organisation militaire polonaise aux XVIe-XVIIe siècles" dans *L'armée aux époques des grandes transformations sociales*, *op. cit.,* p. 225.

21 WIMMER, « L'infanterie dans l'armée polonaise... », *op. cit.,* p. 84.

22 TEODORCZYK, *op. cit.,* p. 98. L'efficacité de cette artillerie fut soulignée notamment par Oswald Krüger dans *Parallela horoscopa*, ouvrage publié à Wilno (Vilnius) en 1636. En ce qui concerne l'artillerie polonaise aux XVIe-XVIIe siècles, voir notamment les travaux de NOWAK, "Teoretyczna wiedza artyleryjska w Polsce w polowie XVII w.", *Studia i Materialy do Historii Wojskowošci*, t. XII, Varsovie, 1966, p. 173-229 ; *Idem*, "Polska artyleria Koronna przed wojna 1655-1660 I podczas jej trwania", dans *Wojna Polsko-Szwedzka 1655-1660*, (sous la dir. de Jan Wimmer), Varsovie, 1973, p. 100-126 ; *Idem*, *Polska technika wojenna XVI-XVIII w.*, Varsovie, 1970 ; *Idem*, "Polish Warfare

Durant la marche, les voitures s'étiraient en colonnes parallèles, parfois reliées par des chaînes entre lesquelles avançaient les fantassins. En général, celles qui portaient les falconettes étaient placées à l'avant de la formation. À l'arrêt, s'il s'agissait d'une attaque ennemie ou d'une halte de nuit, on les disposait en carré pour former le *tábor*[23]. Dans certaines circonstances qui nécessitaient un renforcement du dispositif, on creusait une tranchée de 1,50 m de profondeur et on élevait un talus d'une hauteur de 1,50 m également. Ensuite on enterrait jusqu'aux essieux les roues des voitures que l'on remplissait de sable[24].

Les techniques de combat du « camp mobile » ou « roulant » nécessitaient une étroite collaboration tactique avec la cavalerie qui demeurait l'élément constant de frappe et manœuvre. L'ordre de bataille le plus courant au XVIe siècle, *veteri instituto Polonorum* (« le vieux système polonais ») était formé de deux lignes de cavalerie lourde au centre et de trois échelons de cavalerie légère à chacune des ailes, dispositif qui copiait d'une certaine manière la redoutable *lava* des Mongols[25]. Face à un ennemi supérieur en nombre, on préférait cependant recourir à une autre ordonnance de bataille, constituée d'un carré qui réunissait l'ensemble d'effectifs montés, vide en son milieu et capable de combattre de tous les côtés. Dans les premières décennies du XVIIe siècle, lorsque les Polonais commencèrent à affronter régulièrement les Ottomans, adversaires qui appliquaient à merveille les manœuvres d'enveloppement et d'encerclement avec des masses de cavalerie légère, deux côtés du carré furent garnis avec des chariots défendus par l'infanterie et l'artillerie, les troupes à cheval (*hussards*[26], *cosaques, petyhores*[27], et

Technique in the 17th Century. Theoretical Conceptions and their Practical Applications" dans *Military Technique, Policy and Strategy in History*, Varsovie, 1976, p. 31-64.

23 Theodor KORZON, *Dzieje wojen i wojskowosci w Polsce*, t. II, Cracovie, 1912, p. 183, 203.

24 TEODORCZYK, *op. cit.,* p. 100-101. Un rôle important revenait sans doute aux *goujats*, les conducteurs de chariots qui combattaient souvent avec la troupe, SAWCZYNSKI, *op. cit.,* p. 513.

25 LASKOWSKI, *op. cit.,* p. 465-466 ; WIMMER, « La théorie et la pratique des luttes contre les Tatars », *op. cit.,* p. 273. Les évolutions tactiques de la cavalerie polonaise furent d'ailleurs l'objet d'une abondante littérature militaire au XVIe siècle. Parmi les principaux titres, nous renvoyons à Stanislaw LASKI, *Spraw i postepków rycerskich i przewagi opisanie krótkie*, ouvrage écrit avant 1548, éd. anonyme à Lwów, 1599, rééd. avec l'ouvrage de Jean TARNOWSKI (1488-1561), "*Consilium rationis bellicae*" dans *Stanislawa Laskiego Wojewody Sieradzkiego prace naukowe*, (éd. M. Malinowski), Wilno, 1864 ; Marcin BIELSKI (vers 1495-1565), *Sprawa rycerska*, Cracovie, 1569.

26 Evidées à l'intérieur pour réduire le poids, les lances des hussards atteignaient 4,50 m de longueur. Aucune cavalerie européenne ne disposait à l'époque d'armes aussi longues.

plus tard *pancernes*[28]) étant placées de front et à l'arrière. Les armes à feu installées sur les voitures pouvaient couvrir et défendre les flancs, tandis que la cavalerie, groupée en rangs serrés, accomplissait des charges successives afin de briser le centre de l'adversaire[29].

C'est à partir de 1480, suite à l'alliance signée avec la Moscovie d'Ivan III le Grand (1462-1505), que les Tatars de Crimée commencèrent à lancer des raids fréquents et intenses contre la Pologne[30]. Leur stratégie, à la fois simple et efficace, donnait du fil à retordre aux *hetmans* de la Couronne : lorsqu'ils parvenaient à découvrir de nouveaux terrains d'exploitation, les Tatars, par de rapides attaques en colonnes compactes, forçaient le réseau des postes frontaliers et ne commençaient leurs pillages qu'une fois entrés profondément à l'intérieur du pays[31]. Après l'infiltration dans le territoire concerné, ils dressaient un « camp roulant » (*kosz*, en polonais « panier, corbeille ») et c'est de là qu'ils envoyaient, en éventail, des razzias nommées *tchambouls* pour saisir des esclaves et du butin (*jassyr*). Le *kosz* servait ainsi de base de départ et de point de ralliement pour les *tchambouls* rentrant avec leur *jassyr*[32].

Les hussards chargeaient au grand galop, dans une formation tellement serrée que les genoux de cavaliers se touchaient. Pour les évolutions tactiques des hussards polonais, voir Konstanty GORSKI, *Historia jazdy polskiej*, Cracovie, 1895 ; W. DZIEWANOWSKI, "Les hussards polonais", *Revue Internationale d'Histoire Militaire*, n° 3, Paris, 1939, p. 157-168 ; B. GEMBARZEWSKI, *Husarze*, Varsovie, 1939 ; J. CICHOWSKI, An. SZULCZYNSKI, *Husaria*, Varsovie, 1977.

[27] *Equites Poloni hastati armaturae mediae*, cavalerie recrutée en Lituanie, armée de lances, de sabres et d'arcs, SAWCZYNSKI, *op. cit.,* p. 504.

[28] De *pancerny* (cuirasse). Il s'agissait des *Cosaques soldés munis des cottes de mailles*. La dénomination de *pancernes* date de la deuxième moitié du XVII[e] afin de distinguer cette cavalerie des Cosaques d'Ukraine mais aussi des Cosaques légèrement armés, *Ibidem*, p. 505. En roumain à la même époque, on rencontre le terme *panţâr*, pl. *panţâri*.

[29] TEODORCZYK, *op. cit.,* p. 104. Ce dispositif de combat fut appliqué contre les forces ottomanes d'Iskender pacha de Silistra à la bataille de Cecora (Ţuţora, en Moldavie roumaine), les 17-20 septembre 1620) ou contre les Tatars à Ochmatów (en Ukraine), le 30 janvier 1644, WIMMER, *Historia piechoty polskiej*, *op. cit.,* p. 216.

[30] Mihnea BERINDEI, Gilles VEINSTEIN, *L'Empire ottoman et les pays roumains 1544-1545. Etude et documents*, Paris, éd. de l'EHESS, 1987, p. 93-94. Pour les raisons économiques des raids, voir Wimmer, *op. cit.,* p. 265.

[31] OCHMANSKI, p. 362-364 ainsi que l'étude de L. J. D. COLLINS, "The Military Organization and Tactics of the Crimean Tatars, 16[th]-17[th] centuries" dans *War Technology and Society in the Middle-East* (sous la dir. de Vernon J. Parry, M. Y. Yapp), Oxford, U.P., 1957, p. 266-267. De 1474 à 1569, les Tatars procédèrent à 75 expéditions de pillage dans les territoires polono-lituaniens pour en arriver à 76 attaques livrées seulement dans la première moitié du XVII[e] siècle, WIMMER, « La théorie et la pratique des luttes contre les Tatars », *op. cit.,* p. 274, 278.

[32] LASKOWSKI, *op. cit.,* p. 479 ; COLLINS, *op. cit.,* p. 267-269 ; TEODORCZYK, *op. cit.,*

Comme riposte, les troupes polonaises essayaient d'abord de localiser le *kosz* afin de l'attaquer au dépourvu, ce qui permettait d'imposer à l'ennemi une bataille dans des conditions qui lui étaient totalement défavorables. Cette stratégie, conseillée d'ailleurs par Tarnowski et Bielski dans leurs traités d'art militaire, offrait non seulement la possibilité de détruire à tour de rôle les *tchambouls* qui rentraient, mais aussi de récupérer le *jassyr*[33]. Le 5 août 1506, le prince Michel Glinski, lui-même d'origine tatare, attaqua à la tête de 7 000 cavaliers un *kosz* installé au milieu des marais de Kleck ; après de violents combats, il dispersa les forces de la base tatare et, les jours suivants, il battit un à un les *tchambouls* qui revenaient, en délivrant 24 000 prisonniers enlevés en Lituanie[34].

Les Tatars s'efforçaient de se défendre contre ces méthodes. Pour ce faire, la moitié de leurs troupes (les guerriers les mieux armés) ne prenaient pas part aux pillages, mais attaquaient les forces polonaises pour les retarder. Les autres s'employaient pendant ce temps à piller la région avant que les Polonais ne puissent rassembler de plus gros effectifs. Pour les Tatars, cela signifiait qu'ils devaient se contenter d'un modeste butin[35] ; de leur côté, les Polonais devaient livrer une bataille régulière, comme à Martynów (sur le Dniestr), le 20 juin 1624, victoire de l'*hetman* Stanislaw Koniecpolski contre une force d'invasion d'environ 6 000 cavaliers et fantassins[36].

La liaison tactique entre le train d'équipage et la force de frappe de la cavalerie polonaise montra aussi son efficacité à la bataille d'Obertyn en Pokucie (22 août 1531) où l'*hetman* Jean Tarnowski infligea une cuisante défaite à une armée moldave, trois fois supérieure en nombre[37].

p. 102-103 ainsi que son article “Walki z Tatarami w pierwszej polowie XVII w.” dans *Zarys dziejów wojskowošci polskiej do roku 1864*, t. I, Varsovie, 1965, p. 466-472.

[33] *Idem*, *L'armée polonaise dans la première moitié du XVII*[e] *siècle*, p. 103 ; COLLINS, *op. cit.*, p. 272-273 ; WIMMER, *op. cit.*, p. 270.

[34] *Ibid.*, p. 271 ; LASKOWSKI, *op. cit.*, p. 480.

[35] TEODORCZYK, *op. cit.*

[36] WIMMER, *op. cit.*, p. 277-278 ; COLLINS, *op. cit.*, p. 273-275 avec une analyse pointue des expéditions et des batailles jusqu'à la fin du XVII[e] siècle.

[37] Ion I. URSU, “Bătăliile de la Gwozdziec şi Obertyn (1531)”, *Analele Academiei Române, Mem. Sect. Istorice*, II[e] série, t. XXXV, Bucarest, 1912-1913, p. 429-441 ; Alexander CZOLOWSKI, *Bitwa pod Obertynem 22 sierpnia 1531*, Lwów, 1931 ; Zdzislaw SPIERALSKI, *Kampanya obertynska 1531 roku*, Varsovie, 1962 ; *Idem*, *Jan Tarnowski (1488-1561)*, Varsovie, 1977, p. 141-156 ; Emanuel C. ANTOCHE, “La bataille d'Obertyn, le 22 août 1531”, *Etudes Roumaines et Aroumaines*, “Sociétés européennes” (sous la dir. de Paul H. Stahl), t. 10, n° 2, Paris, EHESS, 1993, p. 9-20.

Souvent appliqué pendant les marches en territoire ennemi, ce système protégea, en novembre 1563, la retraite du corps expéditionnaire d'Olbracht Laski (1536-1605), *voïvode* de Sieradz, après la tentative qui visait à secourir la forteresse de Suceava, assiégée par les partisans du prince moldave Stéphan Ier Tomşa (août 1563 — février 1564)[38]. Ce fut toujours à l'abri du *tábor* que les troupes du grand *hetman* Stanislaw Žólkiewski (1547-1620), vaincues par les Ottomans à la bataille de Cecora, entamèrent, le 20 septembre 1620, leur repli vers les frontières de la *Rzeczpospolita*, aventure qui prit fin le 6 octobre lors de la traversée du Dniestr[39]. En 1686 encore, l'armée du roi Jean III Sobieski (1674-1696), entourée par de longues colonnes de chariots[40], avança à l'intérieur de la Moldavie pour livrer bataille aux forces ottomanes.

Dans les premières décennies du XVIIe siècle, les *hetmans* polonais portèrent une attention accrue au système néerlandais des fortifications de campagne[41] qui commença à être utilisé plus souvent dans les opérations d'ordre défensif. C'est vers cette période qu'apparut un proverbe illustrant le principe de collaboration entre les armes : "La pioche, le mousqueton, la lance préparent la victoire"[42]. Ces améliorations d'ordre tactique furent incitées aussi par les conflits armés avec les Suédois et les Ottomans, principaux adversaires du royaume durant cette période de l'histoire. Les chariots en bois se montrèrent vulnérables au feu de l'artillerie ennemie, souvent plus efficace et numériquement supérieure à celle des Polonais. L'art de se terrer rapidement offrait une meilleure

[38] "*Liber tertius Antonii Mariae Gratiani De Despota Valachorum Principe ad Nicolaum Tomicium illustrem*" dans Johannes Sommer PIRNENSIS, Antonius Maria GRATIANUS, *Viaţa lui Despot Vodă. Istoriografia Renaşterii despre Români* (éd. Traian Diaconescu), Jassy, Institutul European, 1998, p. 201-207. Le texte d'Antonio Maria Graziani (1537-1611) fut publié aussi par Emile Legrand dans *Deux vies de Jacques Basilikos, Seigneur de Samos, Marquis de Paros, Comte Palatin et Prince de Moldavie*, Paris, 1889.

[39] Pour la bibliographie polonaise concernant la campagne de 1620 en Moldavie voir : Karol GORSKI, *Teofil Szemberg o klesce pod Cecora*, Biblioteka Warszawska, t. IV, Varsovie, 1886 ; Wladimir KULIKOWSKI, *Smierc Zólkiwskiego (Noc z 6 na 7 X. 1620)*, Varsovie, 1938 ; Karl LISKE, *Der türkisch-polmsche Feldzug im Jahre 1620*, Vienne, 1869 ; Frederich SUWARA, *Przyczyny i skutki kleski cecorskiej 1620 r*, Cracovie, 1930 ; Ryszard MAJEWSKI, *Cecora Rok 1620*, Varsovie, 1970, avec une remarquable analyse de la tactique d'origine hussite, p. 202-217.

[40] Cf. le journal de cette campagne dans Alexandru LAPEDATU, "Jurnalul principelui Iacob Sobieski, fiul regelui Ioan asupra campaniei în Moldova la 1686. Cu traducerea franceză a jurnalului şi o notă lămuritoare de Czeslaw Chowaniec", *Analele Academiei Române, Mem. Sect. Istorice*, IIIe série, t. XIII, 1932-1933, p. 279-314.

[41] TEODORCZYK, *op. cit.,* p. 111.

[42] LASKOWSKI, *op. cit.,* p. 485.

protection aux fantassins qui apprirent ainsi à utiliser des retranchements en terre pour la retraite ou l'attaque[43] sans pourtant renoncer à l'appui défensif du train d'équipage, utilisé lors des marches à travers un territoire hostile.

Cette perspective de recherche concernant les évolutions tactiques du *tábor* aux confins de l'Europe orientale serait d'ailleurs incomplète si on ne soulignait pas le statut et le rôle particulier des Cosaques au sein des armées polonaises. D'emblée, il faut faire la différence entre les Cosaques *ukrainiens* (de Lituanie) vivant sur les marches polono-lituaniennes et soumis à l'autorité des *starost* qu'on appelait "Cosaques frontaliers" (*gorodovye*) et les Cosaques *Zaporogues*, libres de tout contrôle qui établirent le centre de leur puissance, loin vers le sud, en aval des *porohy* (rapides) du Dniestr[44]. La séparation entre les deux groupes s'accentua semble-t-il en 1583, avec la réforme du roi Stéphan Báthory (1575-1586) instituant les Cosaques "enregistrés" (*restrovye*), citoyens de l'Etat polono-lituanien, et qui faisaient partie de l'armée royale proprement dite[45]. Même si les *Zaporogues* menaient une existence libre, au-delà des frontières de la *Rzeczpospolita*, ils combattaient parfois sous les bannières polonaises comme ce fut le cas de la campagne de Chocim contre les forces ottomanes (1er septembre - 9 octobre 1621). Selon l'analyse de Jean Mycinski, les effectifs réunis par les *het-*

43 TEODORCZYK, *op. cit.,* p. 110-111.

44 Orest SUBTELNY, *Ukraine. A History*, univ. of Toronto Press, 1988, p. 108-109; Chantal LEMERCIER-QUELQUEJAY, "Un condottiere lithuanien Dimitrij Višneveckij et l'origine de la *Seč'* d'après les archives ottomanes" dans *La Russie et l'Europe (XVIe-XXe siècles)*, EPHE -VIe section, Institut d'histoire universelle de l'Académie des Sciences de l'URSS, Paris-Moscou, 1970, p. 150-152. Pour l'origine du phénomène cosaque, voir l'ouvrage de Gunter STÖKL, *Die Entstehung des Kosakentums*, Munich, Isar Verlag, 1953, p. 111-142 et M. BERINDEI, G. VEINSTEIN, *op. cit.*, le chapitre "Entre Bas-Danube et Bas-Dniepr: les prémices du problème cosaque", p. 89-121, ainsi que la récente contribution de G. VEINSTEIN, "Early Ottoman Appellations for the Cossacks", *Harvard Ukrainian Studies*, t. XXIII, no 3-4, 1999, p. 33-44 avec une riche bibliographie sur le sujet. Nous renvoyons également aux ouvrages de: Zbigniew WOJCIK, *Dzikie Pola w ogniu. O Kozaczynie w dawnej Rzeczypospolite*, Biblioteka Wiedzy Historycznej, Varsovie, 1968; Philip LONGWORTH, *Les Cosaques*, éd. française, Paris, Albin Michel, 1972; L. GORDON, *Cossack Rebellions: Social Turmail in the Sixteenth Century Ukraine*, Albany, State University of New York Press, 1983; BERINDEI, "Le problème des *Cosaques* dans la seconde moitié du XVIe siècle. A propos de la révolte de Ioan Voda, voïvode de Moldavie", *Cahiers du Monde russe et soviétique*, t. XIII, Paris, 1972, p. 338-367; G. P. MARCH, *Cossacks of the Brather-hood: the Zaporog Kosh of the Dniepr River*, American University Studies, t. IX, éd. Peter Lang, 1990.

45 Chantal LEMERCIER-QUELQUEJAY, *op. cit.,* p. 151; Jean MYCINSKI, "La guerre polono-turque sous Sigismond III Vasa (d'après le journal d'un contemporain)", *L'information historique*, no 4, Paris, septembre-octobre 1972, p. 161.

mans Jan Karol Chodkiewicz et Stanislaw Lubomirski comprenaient 7 850 hussards, 2 110 reîtres, 7 200 Cosaques du “registre”, 6 450 fantassins allemands et 40 000 Cosaques *Zaporogues* commandés par l'*ataman* Pierre Konaszewicz-Sahadjdaczny[46].

Qu'il s'agisse des Cosaques de Lituanie ou des *Zaporogues*, ces farouches combattants de la steppe maîtrisaient parfaitement, dès le milieu du XVI[e] siècle, les techniques du *tábor* dans les combats défensifs et d'accrochage ou pour protéger leurs campements[47]. Pendant les marches d'approche du dispositif ennemi, ils avançaient avec les voitures disposées en colonnes parallèles[48], tactique qui, selon le voyageur syrien Paul d'Alep, fut empruntée aux armées polonaises[49]. Lorsque les colonnes se heurtaient à l'ennemi qui chargeait souvent par surprise, elles opéraient leur jonction en tête pour former une pointe, tandis qu'à l'arrière le reste des chariots se déployaient et constituaient la base d'un triangle[50], dispositif plus facile et plus rapide à mettre en formation de bataille qu'une défense en carré ou en rectangle, caractéristique du *tábor* de l'infanterie polonaise ou des armées hussites. Ensuite, les hommes des équipages se dépêchaient d'enchaîner les chariots les uns aux autres ; s'ils en avaient le temps et si les conditions tactiques du combat le demandaient, ils les renversaient sur le sol en les couvrant de la terre provenant des tranchées qu'ils creusaient à l'avant et à l'arrière de la barricade.

Utilisées d'abord contre les évolutions rapides de la cavalerie tatare, les améliorations tactiques apportées par les Cosaques à l'ancien *tábor* de l'infanterie polonaise montrent, d'après les propos de Philip Longworth, certaines ressemblances avec le *corral* de chariots du Far West. Le *tábor* :

[46] *Id., Ibid.* Pour cette campagne voir aussi l'étude de Leszek PODHOREDCKI, “Kampania chocimska 1621 roku”, *Studia i Materialy do Historii Wojskowošci*, t. X, n° 2, 1964, p. 89-143.

[47] URBANEK, *op. cit.* ; SAWCZYNSKI, *op. cit.,* p. 514 ; DAN, *op. cit.,* note 126, p. 215.

[48] Comme ce fut le cas à la bataille de Beresteczko (30 juin-1[er] juillet 1651) où les troupes cosaques du *hetman* Bogdan Hmielnicki approchèrent les positions polonaises, dans une longue colonne, soutenue sur chacun de ses flancs par une ligne de chariots, WIMMER, *op. cit.,* p. 218-219 ; John CHILDS, dans l'article “Waggon-laager”, *Dictionary of Military History,* Edited by André Corvisier, Oxford, 1994, p. 854.

[49] Secrétaire du patriarche d'Antioche, il visita à plusieurs reprises la Moldavie dont la dernière fois au printemps de 1653. Relation de voyage traduite en roumain et publiée dans *Călători străini despre ţarile române* t. VI, (éd. Maria M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Mustafa A. Mehmet), Bucarest, 1976, p. 1-312.

[50] LONGWORTH, *op. cit.,* p. 36.

> « … avait pour but de faire face à des situations analogues, car les cavaliers tatars pratiquaient à peu près la même tactique que les Indiens de l'Amérique du Nord : sans trop s'approcher de l'obstacle, ils décrivaient de grands cercles tout autour en l'arrosant de flèches dans l'espoir d'user les Cosaques avant de lancer une charge finale dévastatrice. Les Cosaques, quant à eux, utilisaient leurs meilleurs tireurs pour abattre le plus de Tatars possible, les moins bons les approvisionnant sans défaillance en fusils à pierre chargés ; lorsque les Cosaques estimaient que l'ennemi commençait à perdre de son agressivité, ou s'ils se trouvaient à court de munitions, ils effectuaient une sortie en brandissant piques et sabres »[51].

Paul d'Alep écrivait aussi que les Cosaques avaient appris à creuser avec rapidité des tranchées tout autour des chariots du *tábor*. Chaque combattant disposait de son propre abri où il se couchait à plat ventre pour se protéger des plombs et des flèches ennemies. Ensuite il se levait afin de décharger son mousquet et ses pistolets pour s'abriter à nouveau, de sorte que personne ne pouvait le toucher tandis que lui, tireur exercé depuis l'enfance, ne ratait que rarement sa cible. Les guerriers étaient très sobres, résistants à la fatigue et à toutes sortes de privations. Ils dormaient à ciel ouvert, et n'avaient jamais de beaux vêtements en se contentant d'ailleurs de peu de nourriture comme du pain noir séché et de l'eau[52].

Ce fut à la bataille de Kutná Hora, en 1422, que les armées du royaume de saint Etienne (la Hongrie médiévale) durent affronter pour

[51] *Ibid.*, p. 36-37. Pour une autre analyse de cette tactique, voir COLLINS, *op. cit.,* p. 273-274 qui insiste en échange à juste titre sur l'efficacité de la cavalerie tatare : “Against wooden towns and fortified camps the Tatars used arrows to good effect. They would encircle a hostile encampment and shoot burning arrows, in arcade, each archer releasing two or more shafts at one time. These arrows often wounded and maddened the horses in the enemy camp. The reflex bows used by the Tatars had — at least until the eighteenth century — a longer range than the normal arquebus or musket which their foes employed against them”.

[52] Paul d'ALEP, *op. cit.,* p. 81-82. Une autre description de la tactique défensive des Cosaques nous fut dressée par le voyageur et écrivain turc, Evlia CELEBI, dans son ouvrage, *Seyahatname*, [*Livre des Voyages*], trad. roumaine par Mustafa A. Mehmet dans *Calastori straini despre tarile* romăne, p. 311-601. Les Cosaques ont l'habitude de creuser la terre comme les taupes et de saper des tranchées en face desquelles ils mettent leurs chariots enchaînés les uns aux autres. Ils défendent ces ouvrages défensifs avec de l'artillerie et des fantassins munis d'armes à feu qui se couchent à plat ventre dans les retranchements parmi les véhicules. Parmi d'autres travaux essentiels concernant l'art militaire des Cosaques, voir aussi : Ivan BYKADOROV, “Boy kazachey konnitsy” dans *Kazachi* Dumy, t. IX, Sofia, 1923, p.1-11 et t. X, 1923, p. 2-9 ; G. I. SEMENYUK, “Oruzhie, voyennaya organizatsya i voyennoe iskusstvo Kazakhov v XVII-XIX vv.” dans *Voprosy voyennoy istorii Rossii*, (sous la dir. de V. I. Shunkov), Moscou, 1969, p. 263-272.

la première fois, en rase campagne, la tactique des *hérétiques* tchèques. Les affrontements se prolongèrent tout au long du XVe siècle, que ce soit contre les dernières poches de la résistance taborite en Bohême orientale, contre les bandes du condottiere Jean Jiškra de Brándys en Slovaquie ou contre Georges Podiebrad, le roi utraquist (1458-1471). L'art de la guerre hussite influença sans doute les évolutions tactiques ultérieures des armées hongroises si nous nous rapportons aux travaux de Lajos Kropf et de Zoltán Tóth qui demeurent encore essentiels dans l'étude de cet aspect concernant l'histoire de l'art militaire[53].

Le condottiere d'origine valaque Jean Hunyadi, voïvode de Transylvanie (1441-1446 ; 1448) et gouverneur du royaume de 1446 à 1453 pendant la minorité de Ladislas V le Posthume (il régna de 1453 à 1457), fut un des premiers chefs de guerre à comprendre l'importance tactique du *tábor* hussite et son rôle dans la protection des fantassins et de l'artillerie sur le champ de bataille[54]. Il engagea au sein de ses troupes de nombreuses unités de mercenaires tchèques qui apportèrent leur armement et leurs méthodes de combat. Les forteresses des chariots roulants, garnies d'armes à feu et de trait représentèrent un complément et un soutien indispensable pour la cavalerie lourde et légère du royaume qui, renforcée de cette manière, pouvait affronter dans de meilleures conditions tactiques les armées ottomanes[55]. Hunyadi ne se contenta pas, paraît-il, du nombre de chariots amenés par ses mercenaires de Bohême

[53] Lajos KROPF, " A régi magyar szekérvár ", *Hadtörténelmi Közlemények*, t. XV, Budapest, 1914, p. 271-314 ; Zoltán TOTH, " A Huszita eredetû szekérvár ", *Hadtörténelmi Közlemények*, t. XVII, nº 3-4, 1916, p. 265-311 ; *Idem*, " A huszita szekérvar a magyar hadviselésben ", *Hadtörténelmi Közlemények*, t. XIX, 1918, p. 1-32, 159-185, ainsi que l'étude de M. WERTNER, " Magyar hadjaratok a XV-ik szazad masodik felében ", *Hadtörténelmi Közlemények*, t. XIII, nº 2, 1912, p. 193-214.

[54] A son sujet voir principalement l'ouvrage de Joseph HELD, *Hunyadi : legend and reality*, " East European Monographs ", Columbia Univ. Press, New York, 1985, ainsi que la récente contribution d'Adrian Andrei Rusu, *Ioan de Hunedoara şi Românii din vremea sa. Studii*, Cluj-Napoca, Presa Universitară, 1999 avec bibliographie.

[55] KROPF, *op. cit.,* p. 297-299 ; János BANLAKY, *A magyar nemzet hadtörténelme. Hunyadi János*, t. X, Budapest, 1936, p. 297 ; Jan V. POLIŠENSKY, " Bohemia, the Turk and the Christian Commonwealth (1462-1620) ", *Byzantinoslavica*, t. XIV, Prague, 1953, p. 85 ; Lajos ELEKES, " Armiia Guniadi ", *Acta Historica Academiae Scientiarum Hungaricae*, t. I, nº 1, Budapest, 1951, p. 52 ; *Idem*, *Hunyadi*, Budapest, 1952, p. 103-104, 122-123 ; DAN, *op. cit.,* " Armata şi arta militară a lui Iancu de Hunedoara pe baza cronicilor contemporane ", *Studii şi cercetări de istorie*, nº 1-4, janvier-décembre, Cluj, 1957, p. 88-89 ; Engel PAL, " János Hunyadi : The Decisives Years of his Career, 1440-1444 " dans *From Hunyadi to Rakóczi. War and Society in Late Medieval and Early Modern Hungary* (sous la dir. de János M. Bak, Béla K. Kiraly), Columbia University Press, 1982, p. 102-123.

ou de Slovaquie. Il aurait fait construire ses propres chariots de combat et de transport selon le modèle hussite dans un atelier qui existait dans la ville saxonne de Braşov (Kronstadt) en Transylvanie[56].

Mais le véritable essor du mercenariat tchèque dans le royaume hongrois eut lieu durant le règne de son fils, le roi Mathias Corvin (1458-1490). Au début toutefois, le monarque ne disposa que de faibles effectifs. Avec la consolidation de son pouvoir et l'accroissement de ses revenus, cette branche de l'armée qui demeura dans la mémoire collective sous le nom de l' « Armée noire » ou la « Légion noire » (*Exercitus Nigrorum, Acies Negri, Nigra Legio, Schwarze Legion, Cerna rota*), grandit, elle aussi, en nombre[57]. Dans ses rangs, on rencontrait des Polonais, des Allemands, originaires — pour la plupart — des villes silésiennes, des cavaliers légers serbes et croates, mais le gros était constitué des Tchèques de Bohême et de Moravie[58], comme nous l'attestent les noms de quelques-uns de ses capitaines : Černahora, František Hag, Jan Zeleny, etc[59]. En 1475 ou 1479, les troupes mercenaires comptaient

[56] Cette hypothèse est confirmée par les deux lettres qu'il envoya le 19 mars et le 23 juin 1443 de Mediaş aux habitants de Braşov lors des préparatifs pour la campagne qu'il envisagea d'effectuer contre les Ottomans dans les mois à venir, Eudoxiu HURMUZAKI, Nicolae IORGA, *Documente privitoare la istoria românilor (1358-1600)*, t. XV, 1[e] partie, Bucarest, 1911, n° XLIV, p. 28-29, n° XLVI, p. 29. " Illius Bohemi ", mentionné dans la deuxième lettre fut identifié par DAN, *Cehi, slovaci şi români*, note 129, p. 124, avec Jenik de Mechov " ancien chef dans la disposition des chariots ", mentionné dans *Kronika a pohnutí krest'anouv znamenitém proti Turkuom pohanum r.1443*, publiée par Hans JIREČEK, dans " Válečnicí çeşti XV — ho stoleti ", *Časopis Českého Musea*, Prague, 1859, p. 158. Pour la participation des Tchèques aux campagnes militaires de Hunyadi voir : Dan, *op. cit.,* p. 120-135 ; *Idem*, *Armata şi arta militară*, p. 71-72 ; URBANEK, *Vladislav Varnečik. Skutecnost i legenda*, Prague, 1937, p. 31 ; *Idem*, " Česki a valki turecke ", dans *Co dally naše zemī Europì a Lidstvu*, p. 117-123 ; Karl KROFTA, *My a Mad'ari v bojich s Turky*, Prague, 1934.

[57] " Vers la fin de son règne, le noyau constant de ses troupes mercenaires (augmentées par voie de recrutement en cas de guerre) atteignit, et même peut-être dépassa l'importance de tous les corps armés des seigneurs. Grâce à sa discipline, son art militaire, son expérience, cette armée de mercenaires compta parmi les meilleures de l'Europe d'alors ", ELEKES, " Essai de centralisation de l'Etat hongrois dans la seconde moitié du XV[e] siècle ", *Studia Historica. Academiae Scientiarum Hungaricae*, t. 22, Budapest, 1960, p. 11.

[58] Gyula RAZSO, " The Mercenary Army of King Mathias ", dans *From Hunyadi to Rakóczi. War and Society in Late Medieval and Early Modern Hungary* (sous la dir. de János M. Bak, Béla K. Kiraly), Columbia University Press, 1982, p. 128-129. A consulter aussi : *Idem*, " Mátyás király zsoldosseregének hadmìvészetéröl ", *Hadtörténelmi Közlemények*, t. 5, nouv. série, Budapest, 1958, p. 117-147, ainsi que l'ouvrage fondamental de TOTH, *Mátyás király idejének zsoldosserege (a fekete sereg)*, Budapest, 1925.

[59] Engel PAL, *The Realm of St. Stephen. A History of medieval Hungary, 895-1526*, (éd. Andrew Ayton), Tauris Publishers, Londres, New York, 2001, p. 310.

environ 6 000 cavaliers cuirassés et 10 000 fantassins pour atteindre en 1485, au siège de Vienne, un effectif d'environ 20 000 cavaliers et 8 000 fantassins bien équipés et armés[60]. Une puissante artillerie de siège et de campagne réunissant bombardes et couleuvrines de divers calibres, protégée par quelques centaines de chariots construits selon le modèle hussite[61] et une flottille fluviale, complétait ce corps d'élite qui fit la preuve de ses capacités militaires autant sur les fronts de l'Europe centrale (défense de la Silésie et de Wroclaw [Breslau] en 1474, prise de Vienne en 1485), que sur le front ottoman (prise de Jajce, en 1463)[62].

En 1492, Pál Kinizsi, comte de Temesvár (Timişoara), redoutable guerrier, qui battit (le 13 octobre 1479) une armée ottomane à Kenyérmezö (Cîmpul Pîinii), non loin d'Orăştie (dép. de Hunedoara en Roumanie), extermina la *Cerna rota*, considérée comme un foyer perpétuel de troubles et de sédition, un grand danger pour la paix intérieure du royaume. Ce genre de discours appartenait sans doute à la grande noblesse du pays, hostile à l'égard de la politique centralisatrice entamée par Mathias, dont les soldats de la légion représentaient un des symboles et plus encore le bras fort du pouvoir royal[63].

Cependant, ce violent épilogue ne signifia pas la fin du mercenariat tchèque en terre hongroise. Il continua sous Ladislas II Jagellon (1490-1516) et Louis II Jagellon (1516-1526). Durant le règne de Ladislas, la plus célèbre autorité militaire tchèque de l'époque, le capitaine Václav Vlček de Čenov rédigea un traité intitulé *Naučení ku králi Vladislavovi, kterak se mají šikovati jízdní, peší i vozy* [Conseil au roi Ladislas concernant la disposition des fantassins, des chevaux et des chariots] dans lequel on trouvait des enseignements tactiques nécessaires pour affronter

[60] *Ibid.*, p. 309 ; Gyula Razso, *The Mercenary Army of King Mathias*, *op. cit.,* p. 126-128.

[61] A Wroclaw, le roi Mathias disposait d'une centaine de chariots hussites pour en arriver à cinq cents, onze ans plus tard, au siège de Vienne. Lors de la revue effectuée par le roi à Wiener Neustadt en 1485, " the troops performed all kinds of maneuvers and took up various formations — the wedge, circle, zigzag, triangle, square, and finally their specialty, the 'scorpion' ", *Ibidem*, p. 134-135.

[62] Pour les expéditions militaires de Mathias Corvin contre Frédéric III de Habsbourg (1452-1493), voir l'ouvrage fondamental de Karl Nehring, *Matthias Corvinus, Kaiser Friedrich III, und das Reich*, Munich, 1975 ainsi que Gyula Razso, *Die Feldzüge Königs Matthias Corvinus in Niederösterreich. 1477-1490*, Vienne, 1973.

[63] La bataille dont la date demeure incertaine (novembre-décembre 1492) se déroula à Halaszfalva à côté de Szeged (dép. de Csongrád), Ioan Hategan, *Pavel Chinezu*, Timişoara, Helicon, 1994, p. 195 ; Peter Hanak, dans *Histoire de la Hongrie* (sous la dir. de E. Pamlényi), éd. Corvina, Roanne, Budapest, 1974, p. 137.

les Ottomans sur les champs de bataille[64]. Comme la plupart des théoriciens militaires de tous les temps, il ne fut pas écouté, lui non plus, par ses contemporains. Le 29 août 1526 dans la plaine de Mohács, les fantassins mercenaires tchèques, allemands et polonais qui constituaient presque l'ensemble des effectifs de l'infanterie royale (environ 10 000 hommes), succombèrent les armes à la main après une résistance acharnée, dernier acte d'une bataille qui marquait l'installation de la domination ottomane pour cent soixante ans à venir[65].

Selon l'analyse tactique effectuée par Géza Perjés, ce fut la mousqueterie des janissaires (les *yenitcheri*) qui arrêta la charge de la chevalerie hongroise et provoqua la débâcle de l'armée royale[66]. Soldats d'élites, peut-être le meilleur corps de troupe des armées européennes et asiatiques aux XIVe-XVIe siècles, ils défendaient toujours le centre du dispositif de combat avec les autres régiments de la garde impériale (*kapï kulu*) qui entouraient la personne sacrée du *pâdichâh*. Le corps des janissaires (*yaya*, *djema'at*, et *sekban*) était subdivisé en 135 compagnies dénommées *orta* ou *bölük*, l'ensemble sous les ordres du puissant *agha* qui dépendait directement du sultan[67]. En ce qui concerne leurs effectifs, ils étaient environ 6 000 sous le règne de Mehmed II le Conquérant (1444-1446 ; 1451-1481), 12 000 pendant celui de Soliman le Magnifique (1520-1566) et 35 000 à la fin du XVIIe siècle[68]. Parmi les autres

[64] POLIŠENSKY, *op. cit.,* p. 88-89.

[65] Nous préférons citer les effectifs retenus par l'ensemble des spécialistes : entre 25 et 26 000 combattants du côté hongrois face à une armée ottomane d'environ 80 000 hommes, HANAK, *op. cit.,* p. 143 ; PAL, *op. cit.,* p. 370. Quant à Géza PERJÉS, *The Fall of the Medieval Kingdom of Hungary : Mohács 1526 — Buda 1541*, Columbia Univ. Press, 1989, il avance les estimations suivantes : entre 50 et 60 000 combattants dans les troupes hongroises, p. 222-224, face à environ 150 000 soldats pour les forces ottomanes, p. 176, 230-233, effectifs qui nous semblent fortement élevés.

[66] *Ibid*., p. 251-257.

[67] La question de la date de la fondation du corps des janissaires, et de ce qui l'entoure pendant la seconde moitié du XIVe siècle, demeure difficile à résoudre. Voir à ce sujet, Irène BELDICEANU-STEINHERR, *Recherche sur les actes des sultans Osman, Orkhan et Murâd I*, Munich, 1967, p. 203-207; J. A. B. PALMER, "The Origins of Janissaries", *Bulletin of the John Rylands Library*, t. XXXV, 1953, p. 448-481 ainsi que J.H. UZUNÇARŞILI, *Osmanli Devleti Teşkilatinodore Kapukulu Ocakları*, t. I, Acemi Oçagi ve Yenigeri Oçagi, Ankora, 1988.

[68] Frédéric HITZEL, *L'Empire ottoman (XVe-XVIIe siècles)*, Paris, Belles Lettres, 2001 avec un chapitre sur l'organisation de l'armée, p. 100-109. Pour une image générale, nous renvoyons aussi à l'article Parry dans "Bārūd", *Encyclopédie de l'Islam*, t. I, Paris, Maisonneuve-Larose, 1975, p. 1087-1101, ainsi qu'aux ouvrages suivants : Rhoads MURPHEY, *Ottoman Warfare 1500-1700*, New Jersey, Rutgers University Press, 1999 ; Nicoară BELDICEANU et Gilles VEINSTEIN dans *Histoire de l'Empire ottoman* (sous la dir. de Robert

« branches armées » de *Kapï kullarï* (les esclaves de la Porte), mentionnons surtout le corps d'artillerie (les *topçular*)[69], et les six divisions de cavalerie d'élite (*Kapïkulu Süvarileri*) dont la plus renommée était celle de *sipâhî oghlan* (les fils de *sipâhî*) qui chevauchait toujours à la droite du sultan. La principale fonction tactique de ce corps monté était de défendre les flancs des janissaires[70].

Dans un article riche en suggestions, concernant l'art militaire ottoman au XVe siècle, Stephen Christensen a démontré le rôle primordial qui revenait au dispositif central de bataille, formé par les régiments *kapï kulu*[71]. Il constituait, en quelque sorte, l'élément autour duquel prenait

Mantran), Paris, Fayard, 1989, p. 130-132 et 191-209 ; Stanford J. SHAW, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, t. I, " Empire of Gazis. The Rise and Decline of the Ottoman Empire 1280-1808 ", Cambridge University Press, 1976, p. 25-26, 45-46 ; Halil İNALCIK, *Imperiul otoman. Epoca clasică (1300-1600)*, (éd. Mihai Maxim), Bucarest, éd. Enciclopedică, 1996 ; Colin IMBER, *The Ottoman Empire, 1300-1481*, Istanbul, Isis, 1990 ; *Histoire Universelle des Armées* (sous la dir. de Jacques Boudet), t. II, Paris, 1966, p. 10-23 ; Jean CHAGNIOT, *Guerre et société à l'époque moderne*, Paris, PUF, 2001, chap. " Le Croissant et la Croix ", p. 5-16.

[69] Introduite sans retard pendant la première moitié du XVe siècle, l'artillerie de siège et de campagne connaîtra ultérieurement un développement important au sein des armées ottomanes. En ce qui concerne l'artillerie, voir : Turgud ISIKSAL, " III Selimin Türk topçuluğuna dâir bir hatt-ı humayunu ", *Tarih Dergisi*, t. VIII, n° 11-12, Istanbul, 1956, p. 179-184 ; *Idem*, " Gunpowder in Ottoman documents of the last half of the 16th century ", *International Journal of Turkish Studies*, t. II, Madison Wisconsin, 1981-1982, p. 81-91 ; Djurdjica PETROVIC, " Firearms in the Balkans on the Eve of and After the Ottoman Conquests " dans *War Technology and Society in the Middle-East*, p. 174-186 ; Gani ÖZDEN, " War Industry Plants of the Ottoman Armed Forces ", *Revue Internationale d'Histoire Militaire*, n° 67, Ankara, 1988, p. 67-76 ; Gabor AGOSTON, " Ottoman artillery and European military technology in the fifteenth and seventeenth centuries ", *Acta Orientalia Acadaemiae Scientiarum Hungaricae*, t. XLVII, Budapest, 1994, p. 15-48 ; *Idem*, " Gunpowder for the Sultan's Army : New Sources on the Supply Gunpowder to the Ottoman Army in the Hungarians Campaigns of the 16th and 17th Centuries ", *Turcica*, t. XXV, Paris, 1993, p. 75-96.

[70] Pour la structure, l'organisation et le rôle de *Kapï kullarï*, voir : İNALCIK, *op. cit.*, p. 172-178 ; VEINSTEIN, *op. cit.*, p. 191-196, ainsi que son recueil d'études, *Etat et société dans l'Empire ottoman, XVIe-XVIIIe siècles. La terre, la guerre, les communautés*, Londres, Variorum Reprints, 1994, avec des contributions concernant la logistique, la préparation des campagnes et la guerre navale ; l'ouvrage fondamental de I. H. UZUNÇARŞILI, *op. cit.*, t. II, Ankara, ed. 1944 ; Gy. KALDY-NAGY, " The first centuries of the Ottoman military Organisation ", *Acta Orientalia Acadaemiae Scientiarum Hungaricae*, t. XXXI, n° 2, 1977, p. 147-183 ; N. BELDICEANU, G. ZERVA, " Une source ottomane relative à la campagne de Suleyman le Législateur contre la Moldavie (1538) ", *Acta Historica*, t. I, Rome, 1959, p. 37-55 ; Caroline FINKEL, *The Administration of Warfare : the Ottoman Military Campaigns in Hungary, 1593-1606*, Vienne, VWGO, 1988 ; Özer ERGENÇ, " The Qualifications and Functions of Ottoman Central Soldiers ", *Revue Internationale d'Histoire Militaire*, n° 67, p. 45-76.

[71] Stephen CHRISTENSEN, " The Heathen Order of Battle ", *Violence and the Absolutist*

forme le croissant, formation de déploiement privilégiée des Ottomans, dont les flancs et les arrières étaient assurés par la cavalerie timariale des provinces (les *sipâhîs*)[72], par la cavalerie légère d'*akïndjï*[73] et par l'infanterie légère (les *azab*), fantassins qui, à cette époque, combattaient munis d'arcs à flèches[74]. Cet ensemble de troupes, notamment la cavalerie timariale ruméliote et anatolienne, gravitait et manœuvrait autour du centre, tout en essayant de déstabiliser et d'envelopper l'armée adverse afin de lui infliger le plus grand nombre de pertes. On s'efforçait surtout d'attirer les forces ennemies vers le dispositif *kapï kulu*, dont la solidité défensive décidait souvent de l'issue du combat[75] comme aux batailles

State, Akademist Forlag, Copenhague, 1990, p. 75-132, étude basée sur les mémoires du janissaire d'origine serbe, Konstantin Mihailovic d'Ostrovitza.

[72] Pour le problème du *timâr* et la cavalerie provinciale des *sipâhîs,* voir les propos d'İnalcık, *op. cit.,* p. 98-99 ; 208-222 ; BELDICEANU, *Le Timâr dans l'Etat ottoman (début XIVe-début XVIe),* Weisbaden, 1980 ; *Idem*, Christiane VILLAIN-GANDOSSI, "*Gečim* : une armure pour homme et cheval", *Turcica*, t. XII, 1980, p. 169-173 ; Nevin GENÇ, "The Administrative Functions of the Timarlı Sipahis during the Ottoman Classical Age", *Revue Internationale d'Histoire Militaire*, nº 67, p. 29-44.

[73] L'organisation et les évolutions tactiques du corps d'*akïndjï* furent étudiées notamment par KALDY-NAGY, *op. cit.,* p. 170-171, et par BELDICEANU-STEINHERR, "En marge d'un acte concernant le *penğyek* et les *aqınğı*" *Revue des Etudes Islamiques*, t. XXXVII, nº 1, Paris, 1969, p. 28-32, ainsi que l'article "Aqınğı" dans BERINDEI, VEINSTEIN, p. 308-309 avec bibliographie. Nous renvoyons aussi aux mémoires de Georgius de HUNGARIA, "*Tractatus de moribus, condicionibus et nequicia Turcorum*". *Traktat über die Sitten, die Lebensverhältnisse und die Arglist der Türken. Nach der Erstausgabe von 1481 herausgegeben übersetzt und eingeleitet von* Reinhard Klockow, Böhlau Verlag, Cologne-Weimar-Vienne, 1994, chap. 5 : "De l'attention avec laquelle les Turcs repèrent et capturent les Chrétiens".

[74] BELDICEANU dans *Histoire de l'Empire ottoman*, *op. cit.,* p. 130. Cette infanterie recrutée dans les rangs des Turcs était aussi employée à des reconnaissances, comme garnison dans les forteresses ou comme équipages dans la marine de guerre. Les soldats portaient sur la tête un bonnet rouge (par opposition à celui, blanc, des *janissaires*). Sur le champ de bataille, les *azabs* occupaient une position centrale devant l'artillerie et les *janissaires*, mais aussi sur les flancs devant la cavalerie timariale, afin de renforcer son dispositif et déverser une pluie de flèches sur l'ennemi si celui-ci s'attaquait aux ailes du *croissant*. Sur la disposition habituelle des troupes sur le terrain, *cf.* Uzuncarşılı, t. II, p. 255-264 et *Idem*, article "Azab" dans *Islam Ansiklopedisi*, t. II, p. 82-83 ainsi que le schéma de CHRISTENSEN, *op. cit.,* p. 97.

[75] *Ibid*., p. 91-103 avec une analyse de la *fuga simulata*, p. 110-114. Pour l'art militaire ottoman aux XIVe-XVe siècles, voir aussi : *Idem*, "European-Ottoman Military Acculturation in the Late Middle Ages", *War and Peace in the Middle Ages* (sous la dir. de Brian Patrick Mc Guire), Copenhague, 1987, p. 227-251 ; Herbert Adams GIBBONS, *The Foundation of the Ottoman Empire. A History of the Osmanlis up to the Death of Bayezid (1300-1403)*, Oxford, Clarendon Press, 1916, p. 75-84 ; Agâh Sırrı LEVEND, *Gazavâtnâmeler ve Mihal-oğlu Ali Bey Gazavâtnâmesi*, "Türk Tarih Kurumu Basimevi", Ankara, 1958 ; Ferenc SZAKALY, "Phases of Turco-Hungarian Warfare before the Battle of Mohács (1365-1526)", *Acta Orientalia. Academiae Scientiarum Hungaricae*,

de Nicopolis (25 septembre 1396)[76] et de Varna (10 novembre 1444). Dans les deux cas, la *forteresse kapï kulu* brisa les charges de la chevalerie croisée[77].

Les guerres contre le royaume de Hongrie dans la première moitié du XVe siècle — dont les offensives de Jean Hunyadi, dans le Bas Danube et les Balkans (1442-1448), ont représenté des moments majeurs — marquèrent des changements significatifs dans le domaine de l'armement et des évolutions au combat des unités *kapï kulu*. Leur dispositif défensif se renforça davantage par l'adoption de trois nouvelles armes, indissociablement liées dans le champ tactique : l'artillerie de campagne, les armes à feu portatives et le *tábor,* de provenance hussite.

Des canons de siège de divers calibres existaient déjà à l'époque de Mehmet Ier Tchelebi (1413-1421)[78], artillerie qui fut employée par son successeur, Murâd II, lors des sièges de Constantinople, en 1422, et de Novo Brdo, en 1427[79]. En échange, en ce qui concerne les batailles ran-

t. XXXIII, no 1, 1979, p. 65-111 ; Général Muzaffer Erendil, "Emergence of the Ottoman State. An Outline of the Period between 1299-1453", *Revue Internationale d'Histoire Militaire*, no 46, Ankara, 1980, p. 31-59 ; Colonel Riza Bozkurt, "Sultan Mehmet II and the Conquest of Constantinople", *Ibid.*, p. 61-72 ; Nicolas Vatin, "Le siège de Mytilène (1501)", *Turcica*, t. XXI-XXIII, 1991, p. 437-459.

76 "Les Turcs d'autre part ordenerent leurs batailles et se mirent en tres belle ordonance à pié et à cheval, et firent une tele cautelle pour decevoir noz gens : tout premierement une grant tourbe de Turcs qui a cheval estoient se mirent en une grant bataille tout devant leurs gens de pié ; derriere ces gens a cheval, entr'eulx et ceulx de pié, firent planter grant foison de pieux agus que ilz avoient fait apprester pour ce faire, et estoient ces pieulx plantez en biesant, les pointes tournees devers noz gens, si hault que ilz pouoient aler jusques au ventres des chevaulx. Quant ilz orent fait cel esploit, ou ilz ne mirent pas grant piece, car assez avoient ordenees gens qui de les ficher s'entremettoient, nos gens qui le petit pas serrez ensemble aloient vers eulx furent ja auques approchez. Quant les Sarrasins les virent assez pres, adont toute celle bataille de gens a cheval se tourna serree ensemble, comme se ce fust une nuee, derriere ces pieulx et derriere leurs gens de pié que ilz avoient ordonnez en.II. belles batailles, si loings l'une de l'autre que ilz mirent une bataille de gens a cheval entre les.II. de pié, en laquelle pouoit avoir environ. XXX.M. archers. Quant noz gens furent approchez d'eulx et que ilz cuiderent aler assembler, adont commencierent Sarrasins a traire vers eulx par si grant rendon et si drument que oncques gresil ne goutte de pluye ne cheÿrent plus espessement du ciel que la cheoient fleches, qui en pou d'eure orent occis hommes et chevaulx a grant foison", *Le Livre des Faits du bon Messire Jehan Le Maingre, dit Bouciquaut, Mareschal de France et Gouverneur de Gennes* (éd. critique D. Lalande), liv. I, Droz, Paris-Genève, 1985, p. 104-105.

77 Analyse des sources, bibliographie et étude tactique de deux batailles dans notre étude, "Les expéditions de Nicopolis (1396) et de Varna (1444) : une comparaison", *Mediaevalia Transilvanica*, t. IV, no 1-2, Satu Mare, 2002, p. 28-74.

78 İnalcik, "Osmanlılarda Ateşli silâhlar", *Belleten*, t. XXI, no 83, Ankara, 1957, p. 508-512.

79 Petrovic, *op. cit.,* p. 190.

gées, le rôle des canons fut presque insignifiant, car ils représentaient encore une arme imparfaite dont l'amélioration technique a demandé plusieurs siècles[80]. En Occident, des canons furent présents, à coup sûr, aux batailles de Crécy (1346), de Beverhoutsfeld (1382), de Castagnaro (1387), d'Aljubarrota (1385) et d'Othée (1408)[81] et, à cause de leur faible portée et du délai de chargement, on les mettait souvent isolés devant le dispositif de combat. Les difficultés qu'il y avait à les déplacer permettaient souvent à l'adversaire de s'avancer, de s'emparer des pièces et, « selon un procédé attesté dès le début du XVe siècle, de les enclouer »[82]. D'où le souci qu'on avait de les protéger par des fortifications improvisées (fossés, palissades, etc.). Selon les propos de Djurdjica Petrovic, les Ottomans commencèrent à utiliser l'artillerie de campagne dans la dernière décennie du XIVe siècle, après la bataille de Kossovopolje (1389), lorsque les contingents serbes du despote Stéphane Lazarevic (1389-1427) furent inclus en tant que vassaux de l'Empire dans les armées du sultan Bâyezîd Ier Yïldïrïm (1389-1402). Les Serbes auraient disposé de nombreuses pièces de campagne, artillerie procurée dans le centre manufacturier de Raguse (Dubrovnik), qui réalisait aussi des commandes pour la cité de Venise ou pour le royaume de Hongrie[83]. Les troupes de Lazarevic y furent pourvues en 1402 à la bataille d'Ankara, armes qui eurent d'ailleurs peu d'incidence sur le déroulement des combats[84].

Cependant, les guerres hussites qui se déroulèrent dans la troisième et la quatrième décennies du XVe siècle en Europe centrale apportèrent des améliorations significatives en ce qui concerne les tactiques de l'artillerie de campagne. Au sein des armées *hérétiques*, les pièces étaient protégées par des chariots[85] et gardées par des soldats pourvus d'armes longues et tranchantes, ce qui leur permit de jouer un rôle plus important. Elles ne tiraient qu'à l'approche des assaillants et en salves, au même moment que les armes de trait. Même si leurs performances techniques étaient faibles, comme l'a montré Hans Delbrück, elles s'avéraient tout de même redoutables lors des assauts de front pour les fan-

[80] LOT, *op. cit.,* p. 202, n. 2 ; DUPUY-DUPUY, *op. cit.,* p. 403.
[81] Philippe CONTAMINE, *La Guerre au Moyen Age*, Paris, P.U.F., 1980, p. 339-340.
[82] *Id., Ibid.*
[83] PETROVIC, *op. cit.,* p. 174-184.
[84] *Ibid.*, p. 176 ; Alexandrescu-Dersca BULGARU, *La Campagne de Timur en Anatolie, 1402*, Bucarest, 1942, p. 73.
[85] Procédé que nous avons déjà rencontré à la bataille de Worskla (1399) et de Grunwald (1410).

tassins, à courte distance et en terrain découvert[86]. L'artillerie de campagne se trouvait ainsi intégrée au sein des autres armes ayant l'occasion d'être largement mise à l'œuvre et donc de faire connaître, dans les moindres détails, ses capacités opérationnelles. Quant aux ottomanistes, ayant étudié cet aspect de la technologie militaire, ils conclurent que l'armée des sultans eut recours à ces nouvelles tactiques, lors de la seconde bataille de Kossovopolje (17-19 octobre 1448)[87].

En ce qui concerne les armes à feu portatives, certaines catégories de fantassins *kapï kulu* en étaient déjà pourvues à Varna en 1444[88]. Ce serait encore trop tôt pour parler de l'arquebuse ou du mousquet mais, certainement, il s'agissait des pièces primitives, présentes dans la plupart des armées européennes de l'époque : *bombardae manuales*, ou *pixides manuales*, *sclopetae* (italien, *schioppo, schiopetto*), *fistulae*, *haquebuttes*, etc., équivalentes à la *rusznica* polonaise et à la *ručnice* des Hussites[89]. Selon les propos de Paul Wittek, il paraît que les armes à feu portatives (*hand-guns*) auraient été introduites dans la période 1440-1443, mais le changement dans le sens d'une adaptation généralisée, par

[86] DELBRÜCK, *op. cit.,* p. 491-492.

[87] Paul WITTEK, "The earliest references to the use of firearms by the Ottomans", appendice II dans l'ouvrage de David Ayalon, *Gunpowder and firearms in the Mamluk Kingdom. A challenge to a medieval society*, Londres, 1956, p. 141-144 ; PARRY, article sur l'Empire ottoman dans *Bārūd*, p. 1093 ; Bernard LEWIS, *Islam et laïcité. La naissance de la Turquie moderne*, Paris, Fayard, 1988, p. 47.

[88] İNALCIK, *Imperiul otoman. Epoca clasică (1300-1600), op. cit.,* p. 67.

[89] Dans la terminologie rencontrée dans les sources citées et analysées par Parry, *op. cit.,* on rencontre souvent les formes : *zabtâna*, *zarabotanas*, *zarabattane*, *zerbottaneri*, « termes dont la signification est incertaine, mais qui désignent peut-être l'arquebuse… ». La *zabtâna*, les *zarabattane*, font penser à la *cerbottana* italienne (allemand *Blasrohr*). De même, le Génois Jacob de Promotorio-de Campis lorsqu'il écrivait à l'époque de Mehmed II sur les janissaires mentionnait, parmi eux, les 650 *zerbottaneri*, Franz BABINGER, *Die Aufzeichnungen des Genuesen Iacopo de Promotorio-de Campis über den Osmanenstaat um 1475*, Munich, 1957, p. 37. D'après la chronique du Byzantin Chalcocondylas, l'infanterie de Jean Hunyadi fut pourvue des *zarabattane* à la bataille de Kossovopolje (1448), Laonik CHALCOCONDYLAS, *Expuneri istorice. Cresterea puterii turcesti, caderea împaratiei bizantine* (éd. Vasile Grecu), Bucarest, 1958, p. 211, ainsi que l'article fondamental de KROPF, "Zarobotana", *Hadtörténelmi Közlemények*, t. XV, 1914, p. 471-479. Les fantassins de Hongrie étaient munis aussi de sclopetae : "… *homines mechanicae rei artifices et ingeniis quibusque ad belligerandum opportunis periti et jam diu longa exercitatione experti, quorum alia inter bellica machinarum instrumenta catapultae et quae bombardae scopietaeque dicuntur, quorum maiores CCC lapideas plombeasque graves et ferreas globealas emittunt. Minores vero 300 longius et ultra XX stadia plumbeatas pallulas ferreasque impellere solent. Et alii utique parvuli scopiecti circiter mille feruntur*", Aurel DECEI, "Oastea lui Iancu Huniade înainte de batalia de la Kossovo (1448). Scrisoarea lui Pasquale de Sorgo", *Revista Istorică Română*, vol. XVI, Bucarest, 1946, p. 41-42.

exemple à l'intérieur du corps des janissaires, fut lent et graduel[90]. Pendant le second règne de Mehmed II le Conquérant (1451-1481), les fantassins de religion chrétienne de Serbie et de Bosnie ainsi que des spécialistes allemands et italiens au service du sultan jouèrent un rôle important dans la diffusion des armes à feu au sein des forces ottomanes[91]. Quant à l'arquebuse, introduite plus tard à l'époque de Bâyezîd II Velî (1481-1512)[92], son emploi devint fréquent sous Soliman le Magnifique. Le modèle ottoman était fabriqué avec un canon plus long que celui de l'arquebuse européenne et chargé de grosses balles qui pesaient 40-50 *dirhems*[93].

Avec l'artillerie de campagne et les armes à feu portatives, les unités *kapï kulu* adoptèrent aussi le *tábor*, connu sous la dénomination de *tâbur çengi* ou *top 'arabaları* (« les voitures avec les canons »), tandis que les cochers et le personnel chargé de l'entretien des chariots, des canons et des munitions étaient appelés *top arabacıları* (« conducteurs des chariots avec les canons »)[94]. Selon İnalcık, le *tâbur çengi* :

> "… consisted of heavy wagons, which were chained to each other and reinforced with guns and arquebuses ranged around the main part of the

[90] WITTEK, *op. cit.,* p. 143 ; PETROVIC, *op. cit.,* p. 191, ainsi que İNALCIK, *Osmanlılarda Ateşli silâhlar*, *op. cit.,* p. 506, 510-512.

[91] PARRY, *op. cit.,* et PETROVIC, *op. cit.,* p. 192-193. D'après la narration du chroniqueur byzantin Dukas, lors du siège de Constantinople en 1453, les armes à feu portatives étaient largement répandues parmi les fantassins ottomans des régiments *kapï kulu*, DUCAS, *Istoria turco-bizantina (1341-1462)*, (éd. Vasile Grecu), Académie roumaine, Bucarest, 1958, p. 330-331. Le pouvoir de pénétration de leurs petits projectiles en plomb de la dimension d'une cacahuète était tellement fort, qu'ils arrivaient à transpercer n'importe quel bouclier ou armure.

[92] PARRY, *op. cit.,* p. 1093 ; İNALCIK, *op. cit.,* p. 506.

[93] "*… come li (archibugi) barbareschi*", PARRY, *op. cit.* La forte demande de *tüfeng* survenue à la fin du XVIe siècle, pendant la guerre contre les Habsbourg oblige le gouvernement ottoman à importer une quantité importante de ces armes de l'Europe centrale et occidentale, de Raguse ou d'Alger : "In a list of arms (dated 1009/1600), from a Vizier's "cebe-hāne", we find amongst 75 "tüfeng", the following types : Cezāyiri (from Algiers), Frengi (from Western Europe), Rūmi (Ottoman), Istanbulī (from Istanbul), Macāri (from Hungary), Alaman (from Germany), Macāri zenberekli, and kār-i Moton (made in Modena or Modon ?). The Cezāyiri was a heavy musket (with shot of 25 dirhems), the kār-i Moton a lighter musket (with shot of 7 dirhems)", İNALCIK, "The Socio-Political Effects of the Diffusion of Fire-arms in the Middle-East" dans *War Technology and Society in the Middle-East*, p. 197-198.

[94] İNALCIK, *Imperiul otoman. Epoca clasică (1300-1600)*, *op. cit.,* p. 177. L'expression *top arabacıları* provient des mots *top* qui signifie « canon, pièce d'artillerie » et *araba*, qui se traduit par « chariot, charrette, fourgon, voiture ». Pour l'étymologie et l'histoire de ce corps de troupe, voir aussi PARRY, *op. cit.,* UZUNCARŞILI, *op. cit.,* t. II, p. 97-113, ainsi que Hasan EREM, "Türkçe istabur kelimesi üzerine", *Belleten*, Ankara, 1956, p. 145-152.

> army, like a fortress. The Ottomans learned this procedure during the campaigns against John Hunyadi between 1441 and 1444. This order of battle was actually not unfamiliar to the Turco-Mongols in the steppes — they called it "küriyen" or "küren" in Mongol and "çaper" or "çeper" in Turkish. But what was new for the Ottoman was the reinforcement of this formation with fire-arms"[95].

Il nous intéresse particulièrement de savoir à quelle période précise au cours des guerres contre le royaume de Hongrie, le *tâbur çengi* fut connu et adopté par les Ottomans. Il paraît que leurs armées affrontèrent pour la première fois le *tâbor* à la bataille de Ialomia en Valachie (2 septembre 1442), victoire de Jean Hunyadi sur les troupes commandées par Chehâbeddîn, le *beylerbey* de Roumélie[96]. Selon le récit de l'historien renascentiste Antonio Bonfini, les voitures rassemblées dans deux longues colonnes couvrirent les ailes du dispositif transylvain, afin d'empêcher toute tentative de débordement de la part de la cavalerie adverse[97]. Ces colonnes eurent par la suite un rôle déterminant dans la défaite de l'armée ottomane[98].

[95] İNALCIK, "The Socio-Political Effects of the Diffusion of Fire-arms", *op. cit.,* p. 204. Voir aussi, *Idem*, *Imperiul otoman. Epoca clasică (1300-1600)*, *op. cit.,* p. 67 ; *Idem*, *Osmanlılarda Ateşli silâhlar*, *op. cit.,* p. 510 ; UZUNÇARŞILI, t. II, *op. cit.,* p. 255-264 ; AGOSTON, "Muslims-Christian acculturation : Ottomans and Hungarians from the Fifteenth to the Seventeenth Centuries" dans *Chrétiens et Musulmans à la Renaissance* (sous la dir. de Bartolomé Bennassar et Robert Sauzet), H. Champion Éditeur, Paris, 1998, p. 295. Pour l'artillerie, voir p. 296-297.

[96] Emanuel C. ANTOCHE, "La bataille de la rivière de Ialomita (2 septembre 1442), une victoire majeure de la Chrétienté face aux armées ottomanes", *Cahiers du Centre d'Etudes d'Histoire de la Défense*, nº 9, "Nouvelle Histoire Bataille" (sous la dir. de Laurent Henninger), Paris, 1999, p. 61-88.

[97] Antonius BONFINIS (Bonfinius), *Rerum Hungaricarum Decades* (éd. I. Fógel, B. Iványi, L. Juhász), Leipzig, t. II, 1936, p. 123 : "Corvinum in utroque cornu duo quadrata cataphractorum equitum agmina, quos hippobalistae sequebantur, collocasse memorant ; ante hos vexillariorum quoque alas equitum, qui a laterum fronte certarent, extendisse ; in medio autem quadrata duo cataphractorum agmina equitum statuisse et inter hos cohortes gravis armature a tergo hastatis sagittariisque munitas interiecisse ; utrunque etiam cornu longo carrorum ambitu cirvumvallasse, quos omni munitionis genere plane compleverat".

[98] "Contra vero Corvinus prospecto hostis astu suos aliquantisper patitur obduci, mox carrorum agmina promoveri precipit et, ut clam Turcas omnis circumveniant, essedariis imperat, deinde pugnam cum hoste redintegrat. Fervet ubique prelium et, quamvis ingens passim Turcorum cedes ageretur, pre nimia tamen turba pertinaciter ubique certatur. Turci autem, ut a dextro cornu se a carris circumveniri et a tergo ignitis missilibus crepitantibusque machinis peti respexere, ancipites facti se remissius agunt et, dum a tergo sibi timent, a fronte prelium detrectant. Contra elato clamore Ungari, ut observantem ante oculos victoriam capesserent, dum instauratis ipsi animis a fronte multo vehementius instant, socios, qui a curribus pugnabant, hortantur, ut propius hostes circumvallent. Hic Turci confuso ordine inclinantur et, ne circumveniantur, retro fugam rapiunt. Quicunque intra carrorum septa et oppositam aciem deprehensi sunt, as internecionem omnes cesi,

Un an plus tard, pendant la « longue campagne » (septembre 1443 — janvier 1444), le *tábor* protégeait encore la retraite des forces croisées qui essayèrent de s'emparer d'Andrinople (aujourd'hui Edirne, en Turquie) et de pousser leur offensive jusqu'aux portes de Constantinople. Ayant débuté tardivement, à l'automne, cette expédition échoua face à la résistance ennemie, mais aussi à cause des rigueurs climatiques. Après avoir occupé la ville de Sofia en Bulgarie, les troupes de la coalition chrétienne furent définitivement stoppées par les Ottomans devant le col de Zlatica, au cœur des Balkans[99]. A la bataille de Varna (10 novembre 1444), le corps de bataille principal de l'armée royale, constitué de cavalerie lourde et légère, fut appuyé à l'arrière par le *tábor* en position ouverte avec les voitures alignées sur trois échelons de profondeur, dispositif couvert par l'artillerie de campagne et les forces d'infanterie. Au cas où le combat aurait tourné à l'avantage des Ottomans, chaque ligne, par un mouvement de conversion, formait sa propre enceinte défensive[100].

Suite à la défaite des forces croisées à Varna, une des priorités stratégiques des armées ottomanes était de ne plus jamais se laisser surprendre sur la défensive à l'intérieur des frontières de l'empire, notamment aux approches de la ville capitale et de ses bases logistiques[101]. La période 1444-1448 fut marquée aussi par des réformes et des changements en matière de technique militaire au sein des formations *kapï kulu*. Comment expliquer autrement la présence du *tâbur çengi* et de l'artillerie de campagne, au centre du dispositif ottoman, en 1448 à Kossovopolje[102] ? Après deux jours de bataille acharnée (les 18 et 19 octobre), qui usèrent

qui autem in sinistro cornu dimicabant, horum exemplo consternati terga vertunt; palantes cuncti fugiunt, instat a tergo adauctis pre victoria viribus ungarus", *Ibid.*, p. 125.

[99] Analyse des opérations militaires, sources et bibliographie dans notre étude, "Une croisade au Bas-Danube au XV[e] siècle : "la longue campagne" (septembre 1443 — janvier 1444)", *Cahiers du Centre d'Etudes d'Histoire de la Défense*, n° 9, p. 92-128.

[100] Étude du dispositif croisé dans notre thèse, « L'apparition et l'évolution de l'art militaire hussite dans les principautés de Moldavie et de Valachie (XV[e]-XVII[e] siècles) », p. 262-264.

[101] Ce fut aussi la dernière bataille jusqu'au XIX[e] siècle dans laquelle les Ottomans ont dû défendre l'épicentre de leurs conquêtes dans la Roumélie.

[102] Les « chariots munis de canons », ainsi que les armes à feu portatives, sont d'ailleurs mentionnés à la bataille de Kossovopolje par le chroniqueur ottoman Orudj bin ADIL dans son œuvre "Tevarih-i al-i Osman" [Chroniques de la dynastie ottomane], *Cronici turcesti privind tarile române. Extrase*, t. I (sec. XV- mijlocul sec. XVII), (éd. Mihai Guboglu, Mustafa A. Mehmet), Bucarest, 1966, p. 57. Voir aussi les récits de bataille dressés par Aşîk-paşa-zade, Mehmed Neşrî et Idris Bitlisi. Ce nouveau dispositif de bataille fut analysé par PARRY dans "La Manière de Combattre", *War Technology and Society in the Middle-East*, p. 218-221.

au maximum la capacité combative des troupes hongroises et de leurs alliés, les janissaires prirent d'assaut, dans la matinée du 20 octobre, le *tábor* ennemi placé sur la colline de Plementina.

Cette seconde victoire de Kossovopolje représente un tournant décisif dans le contexte des opérations militaires sur le front européen. Elle mit fin à la série d'expéditions offensives, entreprises depuis 1441 par Jean Hunyadi et marqua le début d'une nouvelle période de conquêtes pour les armées du *Croissant*. Après l'annexion de la Serbie (1458-1459), de la Bosnie (1463) et de l'Herzégovine (1483), suivie par la prise de Belgrad (29 août 1521) et la bataille de Mohács (1526), à l'automne 1529, les troupes du sultan Soliman le Magnifique campent pour la première fois sous les murs de Vienne.

Le général impérial Lazarus von Schwendi, qui avait commandé l'armée de Maximilien II (1564-1576) sur le front de Hongrie en 1564-1568, vantait la souplesse des ordonnances de batailles adoptées par les Ottomans, en insistant notamment sur la valeur défensive du centre couvert par les *top 'arabaları* :

> " He underlines how numerous were the horsemen avaible to the sultan and how difficult it was to meet their tactics of assault, withdrawal, and renewed attack. The Christian should not allow themselves to be enticed within reach of the Ottoman " wagenburg ", the " tābūr ", the fortified centre of the Turkish battle line….
>
> Schwendi advocates also that the Imperialists make full use themselves of a " wagenburg " constructed from " war-chariots " (" Streit-Wägen ") and protected with entrenchments. Of the " Streit-Wägen " some would be furnished with double arquebuses (" doppelhacken "), six of them to each " chariot " with the ammunition and equipment in special boxes. The " wagenburg " should also have a number of cannon (" Falkonötlein "), firing shot about one pound in weight and small enought to need no more than one horse or two men to manœuvre them — the falconets, at need, to be linked together with chains "[103].

Il est intéressant de noter cette plaidoirie de von Schwendi, en faveur d'un système défensif qui avait déjà donné du fil à retordre aux armées

[103] *Ibid.*, p. 223-224 avec des larges extraits du traité de von Schwendi, "*Quomodo Turcis sit resistendum Consilium*", (rédigé en 1577) et publié dans *De Bello contra Turcas prudenter gerendo Libri Varii, selecti et uno volumine editi cura Hermanni Conringii*, Helmstedt, 1664, p. 383-384. Parmi les autres ouvrages d'époque qui insistent sur le rôle du *tâbur çengi* au sein du dispositif de bataille ottoman, voir Marc Antoine de ORGIO, *Discorsi Militari del Sig. Marc' Antonio dell'Orgio Melfitano*, publiés à Lucques en 1616, p. 107-109, *apud*, Parry, n. 6, p. 224-225.

impériales pendant les guerres hussites du XVe siècle, système qui, amené cette fois-ci par les Ottomans, revenait en force sur les champs de bataille de l'Europe centrale[104].

Dans les dernières décennies du XVIIe siècle, le *tâbur çengi* devint de plus en plus vulnérable face à la puissance destructrice de l'artillerie autrichienne. De même que l'infanterie polonaise, confrontée au même problème dans les guerres contre la Suède, les fantassins ottomans commencèrent à se retrancher selon les méthodes européennes. L'art de se terrer rapidement offrait une meilleure protection aux combattants qui apprirent ainsi à utiliser des retranchements en terre, fortifications de campagne qui représentaient des cibles moins exposées aux canons ennemis[105]. Ce changement qui allait dans le sens d'une adaptation généralisée fut lent et graduel et les *top ʻarabaları* continuèrent à faire partie intégrante du système défensif ottoman.

> « … l'on trouve quelquefois les Turcs retranchés derrière des chariots en parc ou *Wagenburg* ; l'on peut bien dire qu'alors ils sont perdus, si on les attaque, aussi ne faut-il pas hésiter de le faire parce que I. l'on sait qu'un *Wagenburg* ne sert à autre chose qu'à protéger un corps d'infanterie dans une plaine contre une bonne cavallerie II. Comme la force des Turcs consiste principalement dans leur cavallerie, elle se trouve dans un *Wagenburg* comme enchainée, et le canon la désole. C'est dans une telle position, que le Prince Eugène les battit à Zenta en 1697 »[106].

Ce jour-là (11 septembre 1697), près de la frontière serbo-hongroise, les régiments d'infanterie autrichiens soutenus par les salves d'une puissante artillerie de campagne chargèrent en force les retranchements ottomans qui, entourés par une ceinture de chariots disposés en arc de cercle, ne constituaient pas un obstacle infranchissable face à la violence de l'assaut. Les janissaires qui défendirent la position subirent de lourdes pertes, entre 25 et 30 000 soldats ottomans furent tués ou blessés sur le

[104] Le *tâbur çengi* fit partie aussi de l'ordre de bataille ottomane à Mezö-Keresztes (25-26 octobre 1596), victoire du sultan Mehmed III Adlï (1595-1603) sur les troupes coalisées des Habsbourg et de la Transylvanie. Pour le dispositif tactique des Ottomans, *Ibid.*, n. 1, p. 219-220.

[105] Dans un nouveau style tout à fait surprenant, les Ottomans affrontent les Impériaux, en 1687, en Hongrie, "in a strong encampment fortified and entrenched "nach europäischer Art", *Ibid.*, p. 251.

[106] C. E. de WARNERY, *Remarques sur le Militaire des Turcs*, Leipzig-Dresde, 1770, p. 122, *apud* Parry, n. 3, p. 251-252.

champ de bataille, parmi lesquels le grand-vizir Elmâs Mehmed Pacha (2 mai 1695 — 11 septembre 1697)[107].

Le dynamisme de l'expansion ottomane aux XIVe-XVIe siècles a finalement conduit à la création d'un État d'environ 2,6 millions de kilomètres carrés qui s'étendait du Maroc au Yémen, et du golfe Persique jusqu'en Podolie et aux approches de la capitale des Habsbourg. Les techniques de combat et la technologie militaire que les Ottomans apprirent au fur et à mesure des guerres sur le front européen furent exportées et appliquées sur d'autres théâtres opérationnels, situés aux confins orientaux et méridionaux de leur empire[108].

Vainqueurs des Mongols à Aïn Djalut (3 septembre 1260) et à Homs (17 octobre 1281), les Mamelouks rééditèrent vers la fin du XVe siècle leurs exploits guerriers, en réussissant à infliger quelques revers aux armées ottomanes, comme à la bataille d'Aghatchayrî (17 août 1488) dans la plaine située entre Tarse et Adana. Cependant, un des points faibles de leurs évolutions tactiques, à cette époque, était le fait qu'ils n'utilisaient l'artillerie que dans les guerres de siège, en refusant jusqu'à

[107] Pour la bataille de Zenta, voir notamment IORGA, *Geschichte der Osmanischen Reiches*, t. IV, Gotha, 1911, p. 261-264 ; Max BRAUBACH, *Prinz Eugen von Savoyen. Eine Biographie*, t. I, Munich-Vienne, 1963, p. 239-257 ; Bernard KROENER "Zenta und der Verfall des Janitscharenkorps" dans *Prinz Eugen von Savoyen und sein Zeit. Eine Ploetz-Biographie*, (sous la dir. de Johannes Kunisch), Fribourg, Würzburg, éd. Ploetz, 1986, p. 118-120 ; Heeresgeschichtliches Museum, *Prinz Eugen von Savoyen 1663-1736*, *Ausstellung zum 300. Geburtstag 9. Oktober bis 31. Dezember 1963*, Vienne, 1963, p. 32-37. Dix-neuf années plus tard, à la bataille de Petrovaradin (le 5 août 1716), le campement de l'armée ottomane était toujours fortifié par des chariots. Selon la relation du comte Stefano Orselli, de Lucques, qui participa à l'affrontement en tant que colonel dans l'armée autrichienne, "… l'ennemi fuyait disséminé çà et là, et nous le suivîmes jusqu'à son campement, lequel était établi, comme je l'ai dit, sur une position de montagne avantageuse, dont la base était encombrée de mille chariots disposés tous ensemble, de sorte qu'il était quasiment impossible de pénétrer dans leur campement. Les janissaires et les spahis qui étaient restés pour le garder n'en furent pas moins attaqués par notre cavalerie, et après une demi-heure de combat, le Grand Vizir, qui s'y trouvait encore, prit la fuite avec tout son monde, si bien qu'une demi-heure avant midi, nous étions maîtres du camp ennemi, que Monseigneur le Prince permit de mettre au pillage", relation publiée par Franco Cardini dans *La culture de la guerre*, éd. française, Paris, Gallimard, 1992, p. 360-362.

[108] "The Ottomans seem to have played an important role in the introduction of fire-arms into various Asian countries, either as the direct suppliers or as causing their rivals in the East to obtain them from Europeans. In the first category can be mentioned the Khānates in Turkistān, the Crimean Khānate, the Gujerātis in India, the Sultan of Atche in Sumatra, and Sultan Ahmed Grañ in Abyssinia. The Ak Koyūnlū and the Safawids in Iran an the Mamlūks in Egypt can be included in the second category", İNALCIK, *The Socio-Political Effects of the Diffusion of Fire-arms*, *op. cit.,* p. 202.

la fin de leur dynastie de recourir au canon en tant qu'arme opérationnelle sur le champ de combat[109]. L'aversion des Mamelouks à employer les armes à feu portatives était encore plus grande, car doter le soldat d'un pareil armement signifiait lui retirer son arc et son cheval et le réduire à la condition *humiliante* de fantassin[110].

Comme sur le front de l'Europe centrale contre la Hongrie, les Ottomans se ressaisirent de leurs insuccès passagers et, dès la deuxième décennie du XVI[e] siècle, les formations *kapï kulu* pourvues du *tâbur çengi*, d'artillerie de campagne et d'arquebuses anéantirent, dans une série de batailles successives, la redoutable cavalerie des Mamelouks. Les victoires de Mardj Dâbîk (24 août 1516) à une vingtaine de kilomètres au nord d'Alep[111], de Han-î Yunus ou Gaza (21 septembre 1516) et de la plaine de Ridaniye ou al-Raydāniyya (22 janvier 1517) aux approches du Caire, conduisirent finalement les armées du sultan Selim I[er] Yavuz (1512-1520) à la conquête de la Syrie, de la Palestine et de l'Egypte[112]. D'ailleurs, au cours de l'année 1517, le commandement ottoman constitua dans ce dernier pays, un corps d'arquebusiers à cheval (*atlu tüfekci zümresi*)[113].

Pourtant, l'adversaire principal de l'Empire allait demeurer l'Iran safavide, puissance fondée par le chah Ismail I[er] (1502-1524), qui comptait de nombreux partisans au sein des tribus d'Anatolie centrale et orientale d'où sortirent régulièrement des rebellions contre le pouvoir

[109] AYALON, article "Mamlūks" dans *Bārūd*, *op. cit.,* p. 1090.

[110] *Ibid.*, p. 1091 ainsi que les propos de P. CRONE, *Slaves on Horseback: the Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, 1980, p. 79. Battu par les Portugais à Diu en 1509, le sultan mamelouk Kansawh al-Ghawri (1501-1516) demande aux Ottomans de lui fournir des armes à feu pour bâtir une flotte capable de chasser l'ennemi de la mer Rouge et de l'océan Indien, INALCIK, p. 202-203; *Idem*, *Osmanlılarda Ateşli silâhlar*, p. 504-505.

[111] L'ordre de bataille ottomane dans PARRY, *op. cit.,* n. 1, p. 219-220: "... the sultan, Selim I, under his banner ("alem-i ejderhâ-peyker") at the centre of the battle line, with the men of his household ("kapu halkı") about him; the infantry, including the arquebusiers ("piyâde tüfekçi") ranged before him; the gun cars ("top arabası"), 300 in number, chained together in front of these troops; also 12.000 elite horsemen ("mîr ü sipah") resplendent in superb arms and armour; and in addition, the massive squadrons of horse on either side of the main battle order, the "sipāhīs" from Anadolu, Karamān, and Dhū'l-kadr on the right wing and the "sipāhīs" from Rumili, Amasya, and Diyārbekir, with Tatar warriors from the Crimea, on the left wing".

[112] Colonel Muzaffer KAN, "Selim I's Iranian and Egyptian Expeditions", *Revue Internationale d'Histoire Militaire*, n[o] 46, p. 79-85 avec une analyse des opérations, ainsi que l'ouvrage de Hüsnü BINBAŞI, *Çaldiran ve Ridaniye*, Istanbul, 1930. Pour le règne et les réformes militaires de Selim I[er], voir Selahattin TANSEL, *Yavuz Sultan Selim*, Ankara, 1969.

[113] AYALON, *Gunpowder and firearms in the Mamluk Kingdom*, *op. cit.,* p. 96-97.

central ottoman. Ces partisans, les *Kïzïlbach* (les têtes rouges), parmi lesquels le chah Ismail recrutait le noyau de ses troupes d'élite, formaient du point de vue religieux et politique, une sorte de *cinquième colonne* qui visait à fragiliser et à secouer la domination ottomane en Anatolie au profit des Safavides[114].

Le choc décisif eut lieu le 23 août 1514 à Çaldiran (Chaldiran) en Anatolie orientale, à mi-chemin entre Erzincan et Tabriz, non loin du lac Van. Dès le lendemain de leur arrivée sur les lieux, les troupes ottomanes commandées par le sultan Selim Ier livrèrent bataille après avoir parcouru en quatre mois et trois jours une distance d'environ 2 500 kilomètres[115]. Les salves de l'artillerie de campagne ainsi que la mousqueterie des janissaires, qui combattirent couverts par le *tâbur çengi*, fauchèrent la cavalerie adverse en lui infligeant de lourdes pertes[116].

Les Safavides ne disposèrent d'aucune pièce d'artillerie à la bataille de Çaldiran, mais cela ne signifie pas qu'ils n'étaient pas familiarisés avec les armes à feu. Des canons de siège et d'arquebuses (*tufang*) furent déjà utilisés sur divers théâtres d'opérations, depuis au moins 1507-1510[117]. Comme les Mamelouks, les Persans se servaient de ces armes sans enthousiasme, considérant leur emploi comme indigne d'un homme de valeur. Ils se rendirent compte aussi, non sans raison, que l'artillerie de campagne et son train d'équipage entravaient fortement l'évolution rapide de la cavalerie[118].

Pourtant la discipline et la tactique de combat de l'armée ottomane, lors de la bataille de Çaldiran, avaient vivement impressionné les Safavides. En 1528, lors du siège de Damghan en Khorasan contre les Ouzbeks, le chah Tahmasp Ier (1524-1576) disposait d'un contingent

[114] Jean-Louis BACQUÉ-GRAMMONT dans *Histoire de l'Empire Ottoman*, *op. cit.*, p. 141-143, ainsi que son ouvrage, *Les Ottomans, les Safavides et leurs voisins. Contribution à l'histoire des relations internationales dans l'Orient islamique de 1514 à 1526*, Nederlands Historisch-Archaelogisch Instituut te Istanbul, 1987. Les enjeux diplomatiques du conflit furent étudiés aussi par Barbara Palombini, *Bündniswerben abendländïscher Mächte um Persien, 1451-1600*, Wiesbaden, 1968, p. 38-47 et par A. ALLOUCHE, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (1500-1555)*, Berlin, 1993.

[115] Colonel Muzaffer KAN, *op. cit.*, p. 76.

[116] *Ibid.*, p. 76-79 ; İNALCIK, *The Socio-Political Effects of the Diffusion of Fire-arms*, *op. cit.*, p. 207, ainsi que la bibliographie donnée par Stanford J. Shaw, p. 311. Parmi les rares ouvrages occidentaux qui analysent cette bataille, voir *Histoire Universelle des Armées*, *op. cit.*, t. II, p. 19-22.

[117] Voir les exemples cités par R. M. SAVORY dans l'article "Safawides", *Bārūd*, p. 1098-1100 et dans son ouvrage *Iran Under the Safavids*, Cambridge, 1980, p. 42- 44.

[118] *Id.*, *Bārūd*, p. 1099.

d'arquebusiers. Quelques mois plus tard à la bataille de Mashhad, Tahmasp fit couvrir le front de ses troupes par des chariots contenant des *darbzan*[119], et des fantassins munis d'arquebuses. Il fut cependant incapable d'utiliser cette puissance de feu parce que les Ouzbeks ne s'approchèrent pas du dispositif de l'armée safavide[120].

Au XVIe siècle, même les princes de l'Inde avaient beaucoup de considération pour les artilleurs ottomans en les accueillant dans leurs armées. Nous savons qu'un certain Rūmî Khan servit sous le sultan de Gudjarat[121]. Le dernier souverain du sultanat de Delhi, Ibrahim II ibn Sikandar Lodi (1517-1526) aurait disposé à la bataille de Panipat (le 20 avril 1526), ville située à une journée de marche au nord de la capitale, de nombreux canons de campagne (*tūp*). Le vainqueur de la journée, le sultan Zahiruddin Muhammad Babur (1526-1530), conquérant de l'Inde et fondateur de la dynastie des Grands Moghols, décrivit, dans ses mémoires, le dispositif tactique auquel il eut recours afin de triompher de l'armée adverse :

> « Nous levâmes le camp, déployâmes en ordre de bataille l'aile droite, l'aile gauche et le corps de bataille et passâmes l'inspection. Le nombre de mes hommes me parut moins important que ce que je pensais. Dans ce campement, j'ordonnai que chaque homme fournisse un nombre de chariots proportionné à son rang. On réunit sept cents chariots. J'ordonnai à Maître Alï Qulï de les attacher les uns aux autres *à la manière du pays de Rum*, mais en utilisant des courroies de bœuf à la place des chaînes, et de

119 Selon SAVORY, *op. cit.,* p. 1098, il s'agit d'une sorte de canon léger ou moyen de campagne. Il portait, chez les Mamelouks, le nom de *darbzana*, sans doute d'après l'ottoman *darbzan*, *darbāzan*. Pour Mashad où les Safavides copient le *tâbur çengi* des Ottomans, İNALCIK, *op. cit.,* p. 208.

120 SAVORY, *op. cit.* Si la méfiance des Ouzbeks eut raison à Mashhad, deux siècles plus tard à la bataille de Gulnabad (8 mars 1722), les Afghans chargèrent par surprise et culbutèrent l'artillerie perse en tuant son commandant ainsi que le maître-cannonier français Philippe Colombe, L. LOCKHART, *The Fall of the Safavi dynasty and the Afghan occupation of Persia*, Londres, 1958, p. 135. Au XVIIe siècle, les Persans conçurent le projet de monter des dromadaires armés d'un petit canon, mais lors de la même bataille de Gulnabad, ils furent surpris par le feu de ligne d'une centaine de méharistes afghans dont les dromadaires agenouillés portaient sur le dos de petites pièces de campagne, probablement des *fauconneaux*. Ce dispositif tactique introduit à son tour dans l'armée perse portait le nom de *zemboureks* du *zembour* (guêpe) pour indiquer que cette artillerie ne laissait aucun répit aux troupes qu'elle combattait. L'historien persan Mîrza Mehdi l'appelait *Toubkhane-Tchilou* (l'artillerie portative). Elle permit aux armées perses de vaincre ensuite les Afghans aux batailles de Damghan (1724) et de Bagavend (1734), Madeleine LENOIR, "Missions militaires en Perse : le général Gardane et le colonel Colombari", *Revue Internationale d'Histoire Militaire*, no 49, Paris, 1980, p. 145-157.

121 Parry dans *Bārūd*, *op. cit.,* p. 1094.

> disposer six ou sept mantelets entre chaque chariot, de façon à abriter les arquebusiers. Nous demeurâmes cinq à six jours dans ce camp pour exécuter ce travail. Lorsque ces préparatifs furent terminés, je convoquai au conseil tous les bégs et guerriers d'élite qui pouvaient utilement y prendre part. Nous tînmes un conseil général où il fut décidé que la ville de Panipat ayant de nombreuses maisons et des faubourgs de tous côtés, il fallait en fortifier les abords avec les chariots et les mantelets derrière lesquels s'abriteraient arquebusiers et fantassins.
>
> Cette décision prise, nous levâmes le camp et, après une étape, arrivâmes à Panipat le jeudi, dernier jour du mois du dernier jumada. A notre droite se trouvaient la ville et les faubourgs de Panipat ; en face de nous, les mantelets qu'on avait disposés ; sur la gauche, à certains endroits, on avait aménagé des fossés et des abattis. A un jet de flèche les uns des autres, on avait pratiqué des passages permettant la sortie de cent ou cent cinquante cavaliers »[122].

Selon les propos de Jos Gommans :

> " … the Mughal's best-known gunpowder victory at the battle of Panipat (1526) was not the work of the heavy artillery but of traditional Central Asian tactics of combining mounted archery with the so-called tabur or "wagenburg". This consisted of a number of wagons chained together to form an effective barrier against cavalry charges and to give cover to matchlockmen and a few light guns. At the start of the sixteenth century the wagenburg made an initial impact, but it certainly failed to herald a new gunpowder era in which artillery and infantry were to dominate Indian warfare" [123].

Comme il nous l'affirme d'ailleurs dans ses mémoires, Babur fit placer les chariots du *tabur* "à la manière du pays de Rum" (*Rum desturi bīle*), expression qui désigne, bien évidemment, l'Empire ottoman[124]. C'est de ce côté que nous devons plutôt chercher l'origine de la tactique défensive des Moghols à la bataille de Panipat, ainsi que l'introduction

[122] *Le Livre de Babur. Mémoires de Zahiruddin Muhammad Babur de 1494 à 1529*, (trad. du turc tchaghatay et annoté par Jean-Louis Bacqué-Grammont), Paris, POF, 1980, p. 316-317. Pour l'histoire de Babur voir l'ouvrage de Fernand GRENARD, *Baber. Fondateur de l'empire des Indes*, Paris, Firmin-Didot, 1930 et, plus récemment, Jean-Paul ROUX, *Histoire des Grands Moghols. Babur*, Paris, Fayard, 1989. Une description assez détaillée de la bataille de Panipat dans Douglas E. STREUSAND, *The Formation of the Mughal Empire*, Delhi, 1989, p. 51-54. Pour l'emploi d'armes à feu dans les armées des Moghols, voir W. IRVINE, *The Army of the Indian Moghuls*, Londres, 1903, p. 113-150.

[123] Jos GOMMANS, "Warhorse and Gunpowder in India, c. 1000-1850", dans *War in the Early Modern World 1450-1815*, (sous la dir. de Jeremy Black), Londres, UCL Press Limited, 1999, p. 117.

[124] PARRY, *op. cit.* Des artilleurs originaires de l'Empire ottoman, parmi lesquels un certain Mustafa Rumî, servirent d'ailleurs dans les armées de Babur, *loc. cit.*, ainsi que les propos d'İNALCIK, *op. cit.*, p. 204.

de l'artillerie de fabrication européenne en Chine aux environs de 1520, vraisemblablement lors d'une des nombreuses missions ottomanes à la cour des Ming[125]. Un demi-siècle plus tard, dans les années 1570, le général Qi Jiguang aurait équipé l'armée du Nord avec de petits chariots, dénommés " voitures de combat ", dont chacun était pourvu de canons légers et d'un équipage de vingt combattants[126].

Revenons finalement au propos du professeur Ferdinand Lot concernant le *tábor* des Hussites, que nous avons d'ailleurs souligné dans l'introduction de notre étude :

> « Le dernier problème et le plus troublant est le suivant. Pourquoi Zizka n'a-t-il pas fait école ? Pourquoi sa tactique ne s'est-elle pas répandue dans l'Europe centrale tout au moins ? »[127].

Pourtant, l'historien français fut un des rares spécialistes occidentaux qui dans le second tome de son ouvrage, *L'art militaire et les armées au Moyen Age en Europe et dans le Proche Orient*, publié en 1946, accorda une place importante à l'histoire de l'Europe centrale et orientale, en étudiant d'ailleurs les campagnes militaires de Jean Hunyadi, de Mathias Corvin ou d'Etienne le Grand, prince de Moldavie (1457-1504), l'art militaire ottoman ou, plus encore, celui des Mongols, matière qui fit totalement défaut à Hans Delbrück dans sa synthèse sur l'histoire de la guerre.

Mais il est évident que nous sommes encore loin de comprendre dans son ensemble, l'évolution de l'art de la guerre au Moyen Age et aux débuts des Temps modernes sans une connaissance poussée de l'histoire militaire en Europe orientale et dans le monde asiatique.

[125] Geoffrey PARKER, *La révolution militaire. La guerre et l'essor de l'Occident (1500-1800)*, éd. française, Paris, Gallimard, 1993, p. 169 avec la bibliographie du sujet, p. 243, note 71.

[126] *Ibid.*, p. 170, ainsi que les propos de Thomas F. ARNOLD, *Atlas des guerres de la Renaissance*, Paris, Ed. Autrement, 2002, p. 82 : " Les mercenaires turcs appliquèrent ces techniques plus à l'est, notamment à Panipat en Inde (1526), où les Moghols écrasèrent le sultanat de Delhi. Cette diffusion rapide accrédite la thèse selon laquelle le réformateur Qi Jiguang se serait inspiré des véhicules hussites pour préparer l'introduction massive des chariots de guerre dans l'armée impériale chinoise en 1568 ".

[127] LOT, *op. cit.,* p. 202. Le passage en question se trouve cité à la note 3 de notre étude.

Emanuel Constantin ANTOCHE, *Du* tábor *de Jan Žižka et de Jean Hunyadi au* tâbur çengi *des armées ottomanes. L'art militaire hussite en Europe orientale, au Proche et au Moyen Orient (XVe-XVIIe siècles)*

La tactique défensive du *tábor,* employée par les armées de Jan Žižka et de Procope le Grand pendant les guerres hussites (1419-1434), joua, dans les décennies suivantes, un rôle non négligeable dans le développement de l'art militaire en Hongrie et en Pologne. Le voïvode de Transylvanie, Jean Hunyadi, appliqua cette tactique dans les campagnes contre les Ottomans en Valachie et dans les Balkans (1442-1448). Les armées ottomanes l'adoptèrent à leur tour, le *tâbur çengi* représentant, en quelque sorte, l'élément central dans le dispositif des forces sur les champs de bataille.

La tactique défensive du *tâbur çengi* fut utilisée ensuite sur tous les théâtres d'opérations militaires, qu'il s'agisse de l'Europe centrale ou du Moyen Orient, et ceci jusque dans la seconde moitié du XVIIIe siècle.

Emanuel Constantin ANTOCHE, From *Jan Žižka*'s *and Jean Hunyad*'s tábor *to the* tâbur çengi *of the Ottoman armies. Hussite military art in Eastern Europe, in the Near East and in the Middle East (15th-17th centuries)*

The *tábor* defensive tactics, that were utilized by Jan Žižka's army and that of Procope the Great, at the time of the Hussite wars (1419-1434), played a part non negligeable during the following years in the development of Hungarian and Polish military art. John Hunyadi, voivode of Transylvania, applied these tactics when fighting against Ottomans in Wallachia and in the Balkans (1442-1448). They were then adopted by Ottoman armies ; the *tâbur çengi* becoming, one might say, a central element in laying out the armies forces on the battle-fields.

The *tâbur çengi* defensive tactics were thereafter generally adopted for all military operations, whether in Central Europe, or in the Middle East and this went on until the second half of the 18th century.

AMICABLE SETTLEMENT IN OTTOMAN LAW: *SULH* SYSTEM

INTRODUCTION

Even though there have been some valuable studies on Islamic law in general[1] and Ottoman law in specific,[2] almost none mentioned *sulh*. Even those studies such as Uriel Heyd's *Studies in Old Ottoman Criminal Law* (Oxford, 1973) that specifically examined Ottoman criminal law have lacked a detailed information on a significant subject matter like *sulh*. Based on the some primary sources such as İstanbul, Balıkesir, Manisa, Konya and Edremit *Şer'iye Sicills* [*shari'a* (Islamic court) registrations] chosen random from the 17th and the 18th centuries, this paper shows what *'sulh*'s sources were and how it worked.[3]

Ottoman judicial procedure in courts was briefly as follows: When a plaintiff *(müdde'î)* applies to the court, he/she first presents his/her com-

Abdülmecid MUTAF is Assistant Professor, Balıkesir University, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, 10100 — Balıkesir, Turquie. e-mail: mutaf@balikesir.edu.tr

[1] *Law in the Middle East*, volume I: *Origin and Development of Islamic Law*, edited by Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny, Washington, D. C., The Middle East Institute, 1955; *The Islamic Criminal Justice System*, edited by M. Cherif Bassiouni, London, Rome, and New York, Oceana Publications, Inc., 1982; Matthew LIPPMAN, Sean MCCONVILLE, and Mordechai YERUSHALMI, *Islamic Criminal Law and Procedure: An Introduction*, New York, Westport, Connecticut, London, Praeger, 1988.

[2] Haim GERBER, *State, Society and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, State University of New York Press, Albany, 1994.

[3] In this work, for İstanbul two, for Balıkesir twenty, for Manisa five (from Doctorate Thesis of Mehmet Gunay "XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında Manisa'nın Sosyal ve Ekonomik Durumu 1650-1675", İstanbul, 2000), Konya six and for Edremit eleven *sicil* volumes have been examined, and from these *sicil* volumes 65 records have been chosen and studied.

Turcica, 36, 2004, pp. 125-140

plaint *(iddi'â)* in a written or oral form. If defendant *(müdde'â aleyh)* accepts the claim, *kadı* (judge) makes his decision and thus the case is closed. If the defendant denies the charges, however, *kadı* requires the plaintiff to present any evidence *(beyyine)* to proof or support his/her claims. If the plaintiff proves his/her case with evidence, *kadı* makes accordingly his decision and case is closed. If the plaintiff can not prove his/her case, she or he is asked to swear and if she/he does not agree to swear, *kadı* rests his verdict on this and decides in favor of the defendant and closes the case. At the end of hearing, the verdict that *kadı* announces is recorded in *Şer'iye Sicill* and applies accordingly. An "observer group" *(şuhûdü'l-hâl)* consisting of trustworthy and honest people follows hearing and in *sicil* records the names of these people are written. Thus, one of the parties leaves the court as a looser and the other party as a winner.[4]

However, records in *Şer'iye Sicills* show that some cases in courts were closed not upon the verdict of a *kadı*, but upon an amicable settlement *(sulh)* between the plaintiff and defendant that was obtained through a council invited by *kadı*:

> "Mehmed Beşe, the son of Musa Çavuş, having come to the court said as follows: *sipahi* (fief-holder) Mahmud Ağa, who is present in court now, borrowed one hundred twenty *kuruş* (unity of money) from me some time ago. (Because he did not pay it up to that time) I took him to the court. In this case, the "Committee of Conciliatories" (*Muslihûn)* mediated between us, and in accordance with the rule that "peace is the best verdict", and convinced us to settle the case upon three thousand *akçe* (silver coin as unity of money) and I received this sum in exact amount from Mahmud Ağa. I agree that if a claim or complaint were made by me regarding this case, judges would not take it into consideration again. I proved that above mentioned person owed me money and paid it in full." Upon this, Mahmud Ağa confirmed what Mehmed Beşe said and all these were recorded in *sicil* to be used when it is needed. Date: Evâil-i Şevval (ten first days of the Şevval month in Hegira calendar), *sene* (year) 1039. *Şuhûdü'l-hâl* [observers in the procedures in the court] (8 people)".[5]

As a judicial practice, *sulh* system is widespread in all Ottoman territories from 14th century to the decadence of the Empire. This amicable settlement in Ottoman judicial system that originated in Islamic law is

[4] Halil CIN, Ahmet AKGÜNDÜZ, *Türk Hukuk Tarihi* (*History of Turkish Law*) v. I, Istanbul, 1995, p. 407.

[5] *Balıkesir Şer'iye Sicilleri*, vol 699, page 3b, document n°1, (Tarih, Evâil-i Şevval 1039/1629). [this appears from now on as *BŞS* 699/3b-1 (Evâil-i Şevval 1039/1629).

explained in *fıqh* (jurisprudence) books under the title of *Kitâb al sulh ve ibrâ* (Books of settlement and discharge), and described as "an act resulted from an agreement, which brought the conflict between two parties to an end."[6] Sources about Islamic law explain *sulh* in detail but theoretically. *Şer'iye Sicills*, an important source of Ottoman legal procedures, on the other hand, show how *sulh* was practiced, in what conditions it was applied, what kind of method was used when the case was settled between the parties, what the role of the "Committee of Conciliatories" was and to what extend *sulh* was needed or applied. Also, the same documents provide a significant insight into what kind of impact *sulh* had on efficiency of legal procedures in social, family, and economic life.

LEGAL SOURCES OF *SULH*

Kur'an (Qor'an, Holy Book), *Sünnet (Hadis: words and actions of the Prophet, Muhammed)* and *İcma'* (consensus of opinion) mention *sulh* and show that it originates in Islamic law.[7] *Sulh* agreement records/certificates *(hüccet)* in *şer'iye sicills* usually mentioned a verse of *Kur'an* stating, "*Sulh* is always good"[8] and a *hadis* explaining "*Sulh* is the best (master) of verdicts"[9] as a legal Islamic reference to *sulh*.

VARIETY OF *SULH* AND ITS TIME

Fıqh books write that two people that have a legal case between them can have two different *sulhs*—amicable settlements—.[10] The first one is the *sulh* that the two parties can have between themselves without even

[6] See Ömer Nasuhi BILMEN, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, v. 8, İstanbul, 1976, p. 5. İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtâr Ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (translated by Mazhar Taşkesenlioğlu), v. 13, Istanbul, 1986, p. 316.

[7] BILMEN, *op. cit.,* v. 8, p. 8.

[8] Nisa Suresi (Verse of Nisa), 128.

[9] Râbi' b. Habib b. Ömer el-Ezdî el-Basrî, *Müsnedü'r-Rebi'*, v.1, Dârü'l-Hikme, *Mektebetü'l-İstikâme*, Beyrut, (h) 1415, s. 235. Also, even though *fıqh* books mention a *hadis* stating that 'a *sulh* other than one that makes legitimate illegitimate and illegitimate is appropriate,' *sulh* records in *Şer'iye Sicills* do not mention this *hadis* at all.

[10] Fahrettin ATAR, *İslam Adliye Teşkilatı* (*Judicial Organisation in Islam*), Ankara, 1979, p. 190.

going to the court. It is always possible to reach such an amicable settlement that requires neither a legal procedure nor an application. Records of this kind of settlements appeared, even though rarely, in *Şer'iye sicills*. However, these were confirmations of repayment of borrowed money rather than *sulh* records:

> "The person named Muslu stated that he and the person named Ramazan resolved the problem between them through *sulh* in a court and received from Ramazan three hundreds *akçe* as an equivalent of the money he had lended to Ramazan".[11]

The second one is the *sulh* that Ottoman judges apply within a certain system and through a certain method. Its difference from the first one was that it was always conducted and resolved in a court. According to it, *kadı* listened first the plaintiff and the defendant. When neither side presented to the court a certain proof,[12] or when some conditions appeared—as explained below— *kadı* invited two parties to reach an agreement to resolve the problem.[13] Thus a procedure of reconciliation, not of a hearing, began:

> "A disagreement appeared between Ahmed, who is the nephew of Ahmed bin Muslihiddin that passed away recently in Şeyh Sadreddin Quarter in Konya, and the wife of the deceased, Hatice, the daughter of Mehmet, due to an inheritance consisting of 35 sheep and goats and half *dönüm* [one *dönüm* is equal to a land measure of 1000 square meters] and Ahmed applied to the court. As a result, sulh council offered a settlement that required Hatice to give Ahmed ten *kuruş* in cash, a carpet and a Turkmen fur, and both sides agreed to this offer and thus resolved their case. Having received all the items mentioned above, Ahmed freed Hatice from all of his claims and demands regarding his uncle's inheritance".[14]

The statements in most sulh agreement records (*sulh akdi hüccetleri*) in *Şer'iye Sicills* show that sulh process began after the plaintiff and defendant applied to the court.[15] Judges had to invite parties before they

[11] *Balıkesir ŞS* 698/71 a-2 (1031 (1621).

[12] Ronald C. JENNINGS, "Limitations of the Judicial Powers of the Kadı in 17th C. Ottoman Kayseri", *Studia Islamica* 50, Paris 1979, p. 179.

[13] ATAR, *op. cit.,* p. 189.

[14] *Konya ŞS* 58/36-3 (22 Zilhicce 1177(1763).

[15] *"meblağ-ı mezkûru dava üzere iken…"* (the amount mentioned was about to betaken to the court) Balıkesir ŞS 699/4a-3 (1039/1629). *"…150 kuruşu dava ve talep üzere iken…"* (he was about to demand 150 kuruş) *Balıkesir ŞS*, 699/7b-5 (Evâil-i Zilka'de 1039). *"…2900 akçe virdüm deyu dava ve talep eylediğimde…"* (when I claimed to have given 2900 akçe *and take the matter to the court) Balıkesir ŞS* 693/115-3 (Cemâziyü'l-evvel 1012/1603). Similar subjects are seen in some other documents like: *"…nafaka-i mefrûzayı mezbûr Musa*

reached a verdict and even before they implied what their decisions or verdicts could be because it was not right to offer an amicable settlement between the parties after a verdict was announced or an understanding of what verdict could be appeared.[16] Nevertheless, *kadıs* offered *sulh* only one or twice. For *sulh* offer could cause delaying the resolution of a case, *kadıs* offered *sulh* not more than twice;' when the parties did not accept *sulh* offer, they reached a verdict and closed the case.[17] After the reconciliation of parties, the case was closed and *kadı* did not announce an additional and different verdict. Only was *sulh* result (*sulh akdi*) recorded. On the other hand, if the parties did not accept *sulh* offer, hearing process continued and resulted in judge's verdict.

SULH'S SUBJECTS

Sulh can be applied to cases such as debts, reparations, the blood money *(dem-i diyet)* and the deterrence (*ta'zîr)*[18] which are classified under "the rights of a human being" *(hukûk-ı 'ibâd)*. "The payment of damages in accordance with a amicable settlement" (*bedel-i sulh*), which the parties agreed on, had to be in the form of a property, goods, or an advantage.[19] *Sulh* cannot be applied to criminal cases such as adultery (*zina*) and drinking *(şürb-i hamr)*[20] which are classified under "the rights of God" *(hukûkullah)*. From documents in *Şer'iye sicills*, it is possible to show in detail in what kind of cases and in what conditions *kadıs* proposed *sulh*. As understood from its definition, *sulh*'s goal is to eliminate hostility and disagreement between the parties. *Sulh* documents, too, show it more than any other reasons for why *sulh* was applied:

Bey'den dava eylediğimde…" Manisa ŞS 114/116-1 (24 Rebî'u'l-âhir 1069/1658). *"…Server hatundan dava ve talep eylediğimde vermekde taallül eylemekle…" Manisa ŞS* 114/68-2 (27 Muharrem 1064/1653). *"…benim mülk-i mevrûsumdur deyu talep ve dava sadedinde iken…" Balıkesir ŞS* 693/162-5 (Evâsıt-ı Receb 1012/1603). *"…mezbûr Hasandan taleb ve dava idüb beynimizde münâza'ât-ı kesîre ve muhâsamât-ı (hukûkullah) şedîdeden sonra…" Edremit ŞS* 1218/136-1 (7 Şevval 1059/1649).

16 BILMEN, *op. cit.,* p. 8.

17 Abdülaziz BAYINDIR, "Örneklerle Osmanlı'da Ceza Yargılaması" [Criminal Procedures in the Ottoman Empire and Its Examples], *Türkler*, v. 10, Ankara, 2002, p. 71.

18 "In Ottoman usage, *ta'zir* (the deterrence) is said the punishments for offenses about which there is no definite penalty prescribed by Qor'an and Sunnah." CIN & AKGÜNDÜZ, *op. cit.,* p. 325.

19 BILMEN, *op. cit.,* p. 10.

20 Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelletü'l-Ahkâm*, v. 4, İstanbul, 1330/1911, p. 8. ATAR, *op. cit.,* p. 189.

> "A great disagreement and conflict arisen between Ayşe, the wife of Ali, who passed away in Manisa, and Fatma, the sister of the deceased, about a certain inheritance. As a result of mediating efforts of Committee of Conciliators, the parties reconciled and accepted that Ayşe will be paid three thousand *akçes"*.[21]

Sometimes, a disagreement between the parties was more than merely a simple conflict; it was a greater problem that turned into a strong hostility:

> "When Ayşe, who is currently living in Konya, upon the death of her son Halil, who went to village of Kulu-Beyoğlu for trade claimed the goods that her son had with himself when he died from village community, and when they [people in the village] rejected to pay, a big and strong disagreement and hostility came out between the parties. Upon this, the Committee of Conciliators (*Muslihûn*) obtained reconciliation between the parties and required everyone in that village to pay Ayşe hatun 30 *kuruş* and a quantity of wheat".[22]

Some other problems that turned into a big discussion were also solved through sulh:

> "Abdullah, the father of Hafiz Ahmed, who was killed in Üsküdar, came to the court and filed a complaint against the person who killed his son; however, after the discussion or conflict between them that derived from the fact that the defendant denied the charges made against him, the parties, as a result of *Muslihûn*'s intermediatery role, reconciled on the condition that the defendant would pay the plaintiff 100 *kuruş"*.[23]

However, some other documents show that even though there were no conflicts or arguments between people or the parties, people still used *sulh* to resolve some problems in some situations. For instance, when a debtor denied his debt instead of accepting it and paying it back,[24] *kadı* offers *sulh* to the parties:

> "The sons of Arslan from Manyas-Abdüllatif village came to the court to file a complaint against Mehmed as their fathers' heirs, for Mehmet bought sheep from Arslan, who was living back then, and failed to pay it back. In their complaint, they said that Mehmed denied his debt and they were about to prove that he owned money to them, *Muslihûn*, obtained a recon-

[21] *Manisa ŞS* 114/129-3 (24 Cemâziyü'l-evvel 1067/1656).
[22] *Konya ŞS* 59/58b-2 (27 Rebî'u'l-evvel 1178/1764).
[23] *Üsküdar ŞS* 6/466, p. 53-b (28 Rebî'u'l-evvel 1179/1765) as in Abdülaziz BAYINDIR, *İslam Muhakeme Hukuku (Osmanlı Devri Uygulaması), Judging Law in Islam (The practice in the Ottoman Era)*, Istanbul, 1986, p. 18.
[24] İbn Abidin, *op. cit.,* p. 316.

> ciliation between us with the condition that Mehmed would pay us some livestock in return for the money he owed".[25]

Especially in cases involving economical loss, *sulh* served as a means of solution. When people in trade could not pay for their damaged or lost goods in cash, *sulh* made it possible for these people to compensate the damage or loss with some other goods in equivalent value:

> "Hacı Ali b. Yahya from Martlu quarter of Balıkesir came to the court and said that 'when Ali b. Yunus told me that he damaged the purple fabric that I had given to him to make a clothing for me, a big discussion emerged between us. When *Terzi* (Tailor) Ali confirmed this, the parties reached an agreement "by mediation of the Committee of Conciliators" *(Muslihûn ve Muslimûn tavassutuyla).* According to this agreement, the tailor would pay his customer, Ali, "250 *akçe*, one blue *kıvrak* (an Ottoman wear) one bolt of cotton fabric in the value of 25 *akçe*, a tray in the value of 15 *akçe*".[26]

Sulh was also used in inheritance-related cases. Because sometimes it took so long for heirs to share inheritance and some heirs died or some inheritance became lost in time, *sulh* worked perfectly in inheritance-related cases:

> "A disagreement emerged between the person named Hüseyin and his brother Ahmed on the share of property of their fathers that were not still distributed among heirs. Through the intervention of *Muslihûn* in the case, Hüseyin bought a *ferace* [clothing]".[27]

As these examples show, *sulh* was also used in criminal cases, even though it was not as widely used as it was in legal cases:

> "The person named Hamza stole 14 *miskal* (a unity of weight) gold, 6 pair of gold earrings, one Arabian earring, silver necklace, pullar, and a lot of pearls from the jewelry store of İbrahim in Balıkesir. When İbrahim was about to take him to the court, the committee of conciliators offered İbrahim an agreement upon the condition that Hamza would pay two horses in return for the jewelry he stole. The parties accepted the offer and reconciled".[28]

However, *sulh* could be offered or applied in criminal cases only when the criminal did not commit a *hadd* crime,[29] and did not abuse

[25] *Balıkesir ŞS* 699/59b-4 (1042/1632).

[26] *Balıkesir ŞS* 693/62-2 (Evâhir-i Rebî'u'l-âhir 1012/1603).

[27] *Balıkesir ŞS* 695/80-3 (8 Receb 1025/1616).

[28] *Balıkesir ŞS* 693/169-1,2 (Evâhir-i Şaban 1012/1603). The subsequent document stated that the goods that Hamza gave to obtain *sulh* were stolen goods as well.

[29] *Hadd*: "limit, restrictive ordinance, one of the fixed penalties laid down in the

hukukullah. Thus, an amicable agreement like it does not interfere with the right of punishment of the state.[30] The fact that the defendant accepted the charges did not mean that he committed the crime. Even though he did not commit the crime he was accused of, he could accept the charges for he did not want to be associated and recorded with such crime.

COMMITTEE OF CONCILIATORIES AND COUNCIL OF *SULH*

After the parties accepted the offer of reconciliation that *kadı* made to them, the next step was to find a point where both parties could get together and agree on. At this point *Muslihûn Muslimûn* stepped in. *Muslihûn Muslimûn* that played an important role in the systematic application of *sulh* in Ottoman courts appeared as *"muslimûn muslihûn"* in some records or merely as *Muslihûn* or *Muslimûn* in some others, and consisted of at least three men.[31] However, documents failed to explain who consisted the council. The same *sicil* records clearly and one by one explained, for instance, who witnessed a paper work on a bound of warranty,[32] who consisted of a committee that came from a village to the court to file a complaint against a certain someone and who witnessed the incident that formed the base of the complaint, whereas they gave no information on who consisted of the committee.

Also, the document provided no information on who chose the members of the council and from which social classes. The fact that in

shari'a for the five offences of *zina, kazf,* wine drinking, theft, and highway robbery, which therefore, whether or not they also infringe the rights of an individual, are essentially regarded as crimes against God." Uriel HEYD, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford, 1973, p. 338.

30 *Ibid.,* p. 247-250.

31 The word of "*Muslihûn*" derives from the root "Sulh" and means conciliators and the word of "Muslimûn" derives from the root of "*Silm*" and means peace makers, Bekir TOPALOĞLU, Hayreddin KARAMAN, *Arapça-Türkçe Yeni Kamus*, İstanbul, 1973, p. 191 ve 227). These two terms are used in plural form in Arabic and refer to at least three or more men. Therefore in this study we use the word "Committee" to stress this plurality although it is not mentioned in the original term.

32 For detailed information on the practice of suretyship in Ottoman legal system, see Ronald C. JENNINGS, "The Office of Vekil (Wakil) in 17th Century Kayseri", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, (1975), 18, p. 53-114. Muhittin TUŞ, "Konya Şer'iye Sicil Belgelerine Göre Osmanlılarda Temsil Müessesesi: Vekalet", *Tarih İncelemeleri Dergisi* (1999), XIV, İzmir, p. 135-156.

quarters, smallest administrative units in the Ottoman Empire, leaders of community performed such duties,[33] implies that this committee might have consisted of people in quarters. However, because most incidents happened in different quarters, such a possibility looses its ground.

The possibility of that *Muslihun* consisted of artisans and tradesmen appears rather weak too for incidents happened in different towns among different people. Although records did not mention the names and identity of people in the committee of conciliators, as they mentioned names of *şuhûdü'l-hâl*, it is highly possible that members of the committee were also people respected and trusted in their communities.[34]

The committee organized a *sulh* council where the parties—the plaintiff and the defendant—got together.[35] It is not known what kind of conversations took place between the committee and the parties. However, usually both sides sacrificed and, at the end of session through the committee of conciliators,[36] agreed on a common resolution.[37] The committee immediately applied the solution the parties agreed on and made sure that the defendant paid the amount or gave equivalent value of the goods that he agreed to pay to the plaintiff before leaving the court.[38] After this, the plaintiff confirms that he received the amount or the goods he agreed to.[39]

When *sulh* was complete, the case was closed. Neither of the parties could cancel or ask for cancellation of *sulh*. When one of the parties

[33] For detailed information on structure of Ottoman quarters, see Özer ERGENÇ, "Osmanlı Şehrinde Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine", Osmanlı Araştırmaları IV, İstanbul, 1984, p. 69-78.

[34] JENNINGS, "Limitations…", *op. cit.,* p. 178.

[35] *"meblağ-ı mezbûr 250 akçeyi meclis-i sulhda…" Manisa ŞS* 114/68-2 (27 Muharrem 1064/1653).

[36] *"beynimize muslihûn tavassut idüb…" Manisa ŞS* 114/195-2 (18 Şaban 1069/1658). *"…mâbeyne muslimûn muslihûn tavassut idüp…" Balıkesir ŞS* 699/6b-4 (1039/1629). *"…el-hâletü hâzihî beynlerimizde muslihûn tavassut itmekle…" Konya ŞS* 59//104b-2 (25 Muharrem 1179/1765). *"…el-hâletü hâzihî beynimize muslimûn tavassut idüp..." Manisa ŞS* 114/129-3 (24 Cemâziyü'l-evvel 1067/1656). *"…tavassut-ı muslihûn ile…", Konya ŞS* 58/37-1 (23 Zilhicce 1177/1763).

[37] *"vermek üzere inşâ-i akd-i sulh…eylediklerinde…" Konya ŞS* 58/37-1(23 Zilhicce 1177/1763).

[38] İbn Abidin, *op. cit.,* p. 333.

[39] *"bedel-i sulh olan meblağ-ı mezkûr 250 akçeyi meclis-i sulhda mezbûre yedinden tamâmen alıp kabz eyleyüb sağîre-i mezbûre Kerîme'nin deynini ibrâ ve iskât eyledim." Manisa ŞS* 114/68-2 (27 Muharrem 1064/1653). *"terk-i da'vâ ve sulh ve musâlaha idüb merkûm Hamza Bey'in zimmetini…iskât itdim…" Balıkesir ŞS* 693/169-1 (Evâhir-i Şaban 1012/1603).

denied or wanted to cancel *sulh*, since the case had witnesses, it was usually difficult for this party to prove his case further in court.[40]

SORTS OF *SULH* ACCORDING TO ITS RESULTS

Sulh agreements have several different results: the first one is payment in cash. Usually, in debt-related cases, the amount lended in cash is paid back in cash. However, the amount paid as a result of *sulh* was usually smaller than the amount indebted.[41] This might be so because debtor could not afford to pay the whole amount rather than because he denied it. Another result was the payment of debt in goods of equivalent value. This was applied mostly in reparation for the goods that were lost or irrecoverably damaged.[42] *Sulh* agreements also resulted in renunciation of the plaintiff of his right to money or the goods in his own request. It was possible to see such result mostly in heritance related cases. This was mostly a result of an agreement within family. However, this kind of *sulh* that took place usually between state officials and persons[43] suggests that maybe people agreed unwillingly to such a settlement. The *sulh* that took place in criminal cases involving beating, wounding, and stealing could happen only when plaintiff gave up his accusations or claims.[44]

The distribution of sixty five *sulh* records from İstanbul, Balıkesir, Manisa, Konya and Edremit according to their subjects shows in what cases *sulh* was preferred. Of these records, twenty seven (41%) belonged to debt cases, nineteen (29%) to inheritance cases, four (6%) to cases on house sale or slave trade and three (5%) to lost property or goods. Also, five cases (7%) involved blood money (*dem-i diyet*) that murderer paid to the victim's heirs, three (5%) cases involved wounding (*cerh*) due to fighting and beating, three cases (5%) involved fees for unjustified or groundless accusations against executive officers *(ehl-i örf)*[45] and one (2%) involved reimbursements for stolen goods.

[40] *Balıkesir ŞS* 697/33a-1 (Evâil-i Receb 1078/1667).
[41] *Balıkesir ŞS* 699/4a-3 (1039/1629).
[42] *Balıkesir ŞS* 693/62-2 (Evâhir-i Rebî'u'l-âhir 1012/1603).
[43] *Balıkesir ŞS* 693/183-3 (7 Şevval 1012/1603).
[44] *Balıkesir ŞS* 698/35b-2 1030/1620).
[45] Even though *örf* in its common usage means "customary law, law not necessarily written, or perhaps even chiefly unwritten," it also means *kanun*, "which is based on both forms of '*örf* -the common usage and the sultan's will." Thus, *ehl-i örf* means "the agents of [sultan's] political and executive authority." HEYD, *op. cit.,* p. 169.

Not only Muslims but also non-Muslim population, who had right to practice their own religious law, in the Ottoman Empire, used sulh as a solution in some cases:

> "A *zimmî* (non-Muslim subject of Sultan) named Mihal veled-i İstefani (Mihal son of Istefani) came to the court and claimed that another *zimmî* named Teri veled-i Toka owed him 1500 *akçe*; however, [he maintained] as a result of the *sulh* obtained through *Muslihûn* he agreed to 780 *akçe* and he demanded Teri to pay him this sum. Since Teri denied this, kadı required Mihal to prove his claims. Upon this, Hüseyin b. Abdullah and Yani veled-i İsnadi came to the court and gave testimony in support of Mihal".[46]

Sometimes, it was Muslim conciliators that resolved disagreements among non-Muslims as seen in this document; some other times, a council consisted of non-Muslims resolved cases. However, in such cases, "intermediary Christians" or "conciliatory Christians" replaced "*Muslihûn.*"[47]

SULH RECORDS

After *sulh* is completed, *sulh* is recorded in its all detail as "*sulh* agreement record" (*sulh akdi hücceti*) in *Şer'iye Sicills* and a copy of it was given to each party (to be recoursed in the future when needed). Thus this amicable settlement is recognized by court and presents a judicial legality.

As the following document shows, a *sulh* record consisted of these sections[48] (a copy of the transliteration in Ottoman of this record is enclosed as an annex to the article):

1. *The identity of plaintiff*

If plaintiff applied to the court in person, only his identity, if he applied through his representative, the identities of those who witnessed to representation and the identity of representative were clearly written:

> "Kasaba-i Balıkesiri mahallâtından mahalle-i Sahn-ı Hisar sâkinelerinden Kerîme bint Şücca' cânibinden husûs-ı âti'z-zikre Bekir Bey bin Pir

[46] Balıkesir ŞS 699/4a-3 (1039/1629).

[47] Nurcan Abacı, *Bursa Şehri'nde Osmanlı Hukukunun Uygulanması (17. Yüzyıl) (The Practice of the Ottoman Law in Bursa, 17th Century)*, Ankara, 2001, p. 105.

[48] Balıkesir SŞ 693/162-5 (Evasıt-ı Receb 1012/1603)

Ahmed ve Osman Bey bin Mustafa nam kimesneler şehâdetleriyle isbât-ı vekâlet eden oğlu olup Dergâh-ı Âli yeniçerilerinden olan Fahrulakrân Mehmed Bey bin İnehan nam kimesne meclis-i şer'-i hatîr-i lâzimü't-tevkîrde.."

2. *The identity of defendant*

Likewise, if plaintiff applied to the court in person, his/her identity, or if he/she applied through a representative, the identity of representative was written:

"…iş bu bâ'isü's-sicil Müslüman Mehmed bin Abdullah nam kimesne müvâcehesinde…"

3. *Case subjects*

The subject given below is about a man who sold the house of a woman as if it was his possession.

"..bilvekâle ikrâr-ı sahîh ve i'tirâf-ı sarîh idüb merkûm Müslüman Mehmed'in sâkin olduğu mahalle-i mezbûrda vâki' 'inde'l-cîrân ma'lûmete'l-hudûd olan menzil bundan esbak müvekkilem mezbûre Kerîme'nin karındaşı Ahmed Bey'in mülkü olup vefatından sonra sulbî oğlu Ali'ye intikâl idüb ol dahî fevt olup biciheti'l-irs merkûme Kerîme'ye intikâl itdükde menzil-i mezbûru merkûm Müslüman Mehmed'e beş bin yedi yüz akçeye ben fuzûlen bey' itmişdim. Teslîm-i meta' ve kabz-ı semen itmişdim. Hâlâ merkûme Kerîme zikr olunan bey'de benim izin ve icâzetim yoktur menzil-i mezbûr benim mülk-i mevrûsumdur deyû taleb ve da'vâ sadedinde iken.."

4. *The Payment of Damages*[49] (Bedel-i Sulh) *and the acceptance of charges* (ikrâr).

The payment that the parties agreed on through the committee of conciliation was recorded as a whole sum if it was in cash, or was written one by one including descriptions of each one, if it was in goods. If there was no payment whatsoever or the parties abnegated their claims, it was written clearly so in records. Also, it was written in records that the defendant paid *bedel-i sulh*:

"…muslimûn muslihûn tavassut idüb on bin nakd-i rayiç-i fi'l-vakt akçeye sulh ve ibrâ idüb ben dahî bedel-i sulh olan on bin akçeyi vekâletim hasebiyle bittemâm merkûm Müslüman Mehmed yedinden alıp kabz itdim…"

[49] HEYD, *op. cit.*, p. 248.

If *bedel-i sulh* would be paid on credit, the identity of surety and the payment date are written as well.[50]

This part also included the conclusion that there was no disagreement or hostility among the parties and gave verses (*ayet*) and *hadis*is as the *şer'i* (religious) sources on the issue.

5. *The Discharge* (İbrâ) *and* (İskât)

The plaintiff that received *bedel-i sulh* stated that if he had a claim in the future on the *bedel-i sulh* he had already received, the court should not take it seriously:

> "…husûs-ı mezbûra müte'allık da'vâ ve niza'dan fâriğ olub zimmetini ibrâ-yı 'âmmle ibrâ ve iskât itdim. Eğer min ba'd mezbûre Kerîme'den zikrolunan menzile müte'allık bi vechi mine'l-vücûh da'vâ ve nizâ' sâdıra olursa lede'l-hukkâmü'l-kirâm mesmû'a ve ma'kûle olmaya dedikde mukırr-ı mezbûr Mehmed Bey'in bilvekâle olan ikrârı fî mukırrın leh el-merkûm Müslüman Mehmed dahî vicâhen ve şifâhen tasdîk ve tahkîk itdikden sonra hüccet-i ibrâ ve sulh hükm-i birle alâ mâ hüve'l-vâki' kayd-ı sicil olundu…"

6. *Date*

> "… Tahrîr fî evâsıt-ı şehr-i Recebü'l-mürecceb sene 1012"

7. *Observers* (Şuhûdü'l-hal)

> "Fahrü'l-Ümerâi'l-Kirâm Hüseyin Bey
> Fahru'l-Müderrisîn Mevlâna Hüseyin bin Mahmûd el-Müderris
> Fahru'l-akrân Abdullah Çeledi bin Bostan Efendi
> Fahru'l-akrân Mahmûd Bey bin Piri
> Kıdvetü'l-emâsil Muslu Çelebi bin Ahmed Bey
> Üstâd Ahmed Börkî
> El-hâc Ali bin Ahmed
> Mahmûd bin Mustafa
> Muharrirü'l-hurûf el-hâc Ali el-Kâtib"

CONCLUSION

Sulh practice has been applied throughout the Ottoman history in all territories. But in *Şer'iye Sicills* we meet its records lastly in 1867. In this date there have been some changes in Ottoman judicial system, and

[50] BAYINDIR, *İslam Muhakeme Usulü*, *op. cit.,* p. 18.

the functions of *Şer'iye courts* have been restrained. "*Sulh and İbrâ*" were codified also in articles of *Majalla*, a modern code, as a result of modernization in Law system that began in 1870, and continued to be practiced until the end of the Ottoman Empire.[51]

It is not possible to determine how many cases were exactly resolved through *sulh* in Ottoman courts. As an example, the rate of *sulh* agreements that were kept in *Şer'iye Sicill* in Balıkesir gives an idea about how many cases resulted in *sulh*. According to one of these records (no 693) during the six months between Rebî'u'l-evvel 1012 and Zilhicce 1012/1603, twelve of sixty-one cases, which was approximately 20% of all cases, resulted in *sulh*.

The fact that a significant number of judicial cases became resolved through *sulh* both diminished legal work in courts and speeded up judicial procedures. Since it helped resolution of debt-related cases and provided immediate the reimbursement of debt, even though smaller in sum than the amount lended, after the court session, which would be paid in a longer time of period or maybe would not be paid back at all, *sulh* contributed to a more peaceful society and a more efficient economy.

In conclusion, as *hüccets* (court records) chosen random from the 17th and 18th centuries for this study show significantly often application of *sulh* to legal or criminal cases in Ottoman courts played an important role in resolving disagreements among different members of society and thus in maintaining peace in society. From time to time, Ottoman intellectuals wrote articles that praised *sulh* and encouraged people to use *sulh* in their disagreements[52].

[51] See for a detailed information on *Majalla,* S. S. ONAR, "The Majalla," in *Origin and Development of Islamic Law*, *op. cit.,* p. 292-308.

[52] Muallim Naci, "Da'vadan İctinab" [Abstention from complaint], *Mekteb-i Edeb*, Istanbul, 1306/1888, s. 8-11.

Through *sulh,* "an amicable settlement", many cases that seemed to be unresolved resulted in resolution, inheritance-related cases that caused fights or disagreements within different members of families ended with agreements, and people who became enemies or conflicting parties due to criminal cases made peace. As a result of *sulh* people who had come to the court as enemies left the court not as winners or losers but as reconciled parties.

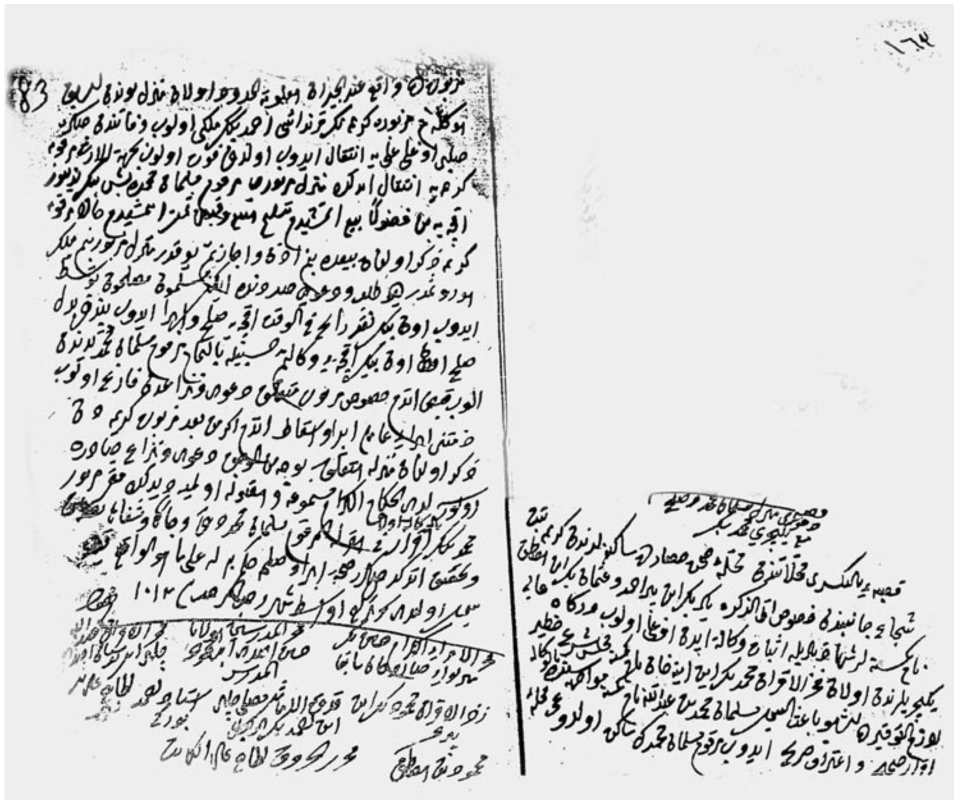


Plate 1

Abdülmecid MUTAF, *Amicable Settlement in Ottoman Law:* Suhl *System*

As a social concept and system *sulh* takes root in Islamic judicial tradition and is often applied also in Ottoman law. It is different from the known judgement procedures. *Sulh* has two kinds: in its first form a plaintiff and defendant reconciliate out-of-court. In its second form, when the parties addressed to court the judge invites plaintiff and defendant to a reconciliation out-of-court. In this case a committee of conciliatories that is constituted of at least three persons reconciliate the parties, and the judgement is recognized by court and recorded in *Kadı sicills*. When there is a problem like the absence of proof and the denial then a conflict *sulh* is proposed to the parties, especially in the cases like the debts, the reparations, the inheritance and the criminal. In conclusion, *sulh*, this amicable settlement has judicial, economical, social and pacifying contributions to Ottoman system.

Abdülmecid MUTAF, *Un règlement à l'amiable dans le droit ottoman: le système du* sulh

En tant que concept et système social, le *sulh* s'enracine dans la tradition judiciaire islamique et a aussi souvent été pratiqué dans le droit ottoman. Il diffère des procédures de jugement connues. On distingue deux types de *sulh*. Dans le premier, un plaignant et un défendeur se réconcilient hors cour. Dans le second, quand les parties s'adressent à la cour, le juge invite le plaignant et le défendeur à une réconciliation hors cour; dans ce cas, un comité de conciliateurs constitué d'au moins trois personnes réconcilie les parties; le jugement est reconnu par la cour et enregistré dans les *sicill* du cadi. Quand il s'agit d'un problème comme l'absence de preuve et le déni consécutif à un conflit, le *sulh* est proposé aux parties, particulièrement dans des cas de dettes, de dédommagement, d'héritage et de crime. En conclusion, le *sulh*, règlement à l'amiable, a eu des effets judiciaires, économiques, sociaux et pacificateurs sur le système ottoman.

KEEPING THE BONDS : THE OTTOMANS AND MUSLIM EDUCATION IN AUTONOMOUS BULGARIA, 1878-1908

One of the major decisions of the Berlin Congress of 1878 was the establishment of the autonomous Bulgarian Principality on territories previously ruled directly by the Ottoman sultan. Among the Bulgarians the event was greeted with a mixture of jubilation at the prospect of having their own state and resentment that territories they believed to be inhabited by their own compatriots would remain under Ottoman control. As the intense feelings settled down, life in the Principality assumed a more orderly fashion and the Bulgarians had to confront the major task of managing the affairs of the new state. One of the challenges was the necessity to devise policies towards the various ethnic and religious communities in the new state. The Muslims became the primary focus of attention since they were the most numerous group and had preserved close links with the Empire. Many Bulgarians were anxious that this community had remained loyal to the Ottoman Empire and thus, in the course of time, it could turn into a potential element of

Milena B. METHODIEVA is PH. D. Candidate, Near Eastern Studies Department, Princeton University, Princeton, 08544 USA. e-mail : mmethodi@Princeton.edu
Akşin SOMEL is Assistant Professor, Faculty of Arts ans Social Sciences, Sabanci University, Istanbul, Turquie. e-mail : somel@sabanciuniv.edu

The authors would like to thank the staffs of the Prime Ministry Ottoman Archive (Başbakanlık Osmanlı Arşivi) in Istanbul and the Oriental Section of the Sts. Cyril and Methodius National Library in Sofia.

instability. Although Muslim emigration was viewed with silent approval as a possible answer to the Bulgarian concerns, the mass expulsion of the whole community was never considered a possibility due to the negative consequences this would have on the Bulgarian economy and the risk of complications in relations with the Ottomans. The only remaining option, therefore, was to attempt to cultivate allegiance to the new state among the members of the Muslim community. By general consent the process had to begin in the main institutions for social and cultural reproduction, the school establishments, where individuals were brought up according to the main rules and principles characteristic for the society in which they were expected to take part.

For the Ottomans, on the other hand, the political arrangement decreed by the Berlin Congress resulted not only in loss of territory but also in an unprecedented situation. The establishment of autonomous Bulgaria along with the ceding of Bosnia-Herzegovina to the Habsburgs represented the first instance when such large Muslim communities whose formation was associated with Ottoman presence, remained under foreign rule. In such circumstances the Ottomans had to find and develop new ways to safeguard the social and cultural bonds with these Muslim communities and render protection to their members. In the case of the Bulgarian Principality, the Ottomans, similarly to the Bulgarians, recognized the important role education could play in the pursuit of these objectives. The present article is an attempt to trace and evaluate the efforts made by the Ottomans to influence Muslim education in the Principality and seeks to link them to political and ideological currents prevalent in the Empire during the period under discussion. It strives to offer insight into the larger question about involvement of the Ottomans in the affairs of the Muslim community and their interaction with the Bulgarians on related matters.

EDUCATION IN THE OTTOMAN PROVINCES IN THE PERIOD BEFORE 1878

Prior to launching upon a detailed discussion of Ottoman policy towards Muslim schools in the Bulgaria, it is necessary to make a brief review of the pre-existing conditions of education and reform efforts in the Ottoman provinces. The first attempts to improve education in the Ottoman Empire sought to remedy mainly deficiencies in military and

technical training without achieving an overall reorganization of the education system.[1] Further steps were made in the late 1830s in the eve of the *Tanzimat* with the establishment of the *rüşdiyes*, the junior secondary schools designed for training the Empire's future civil servants.[2] However, the 1839 imperial rescript of Gülhane that announced the beginning of the *Tanzimat* era did not make any concrete references to education. It was not until 1846 that the Ottoman government convened a special committee, whose explicit task was to draw up of a project for education reform. Among its accomplishments was the establishment of permanent Educational Council, *Meclis-i Maarif*, and the decision to expand the network of *rüşdiyes* to the provinces.[3]

In spite of the efforts of the *Tanzimat* statesmen during this initial stage, the spread of the new education initiatives proceeded more slowly than planned and the divide in education standards between the capital and the provinces remained substantial. The plan envisioned the establishment of 25 *rüşdiye* schools in various provincial towns but by 1856 only six were founded.[4] The first provincial *rüşdiyes* were opened close to the capital, in Bursa and Edirne, but functioned at lower standards than those in Istanbul. The next step was made in Bosnia in the early 1850s. Undoubtedly, this decision was influenced to a great extent by the desire of the Ottoman government to keep local feudal opposition under control.[5] By that time the Ottomans had realized that the expansion of a modernized school network under state control was beneficial

[1] Examples of such projects were the *Hendesehane*, the higher school of engineering, opened in 1734 under the auspices of Count de Bonneval and the establishment of an advanced school for sciences and mathematics for the navy aided by Baron De Tott. The subject of reform in Ottoman education has been treated more generally by a few works dealing with the history of the Ottoman Empire and Turkey in the 19th and 20th c. For example see Roderic DAVISON, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-76,* Princeton, Princeton University Press, 1963 ; Niyazi BERKES, *The Emergence of Secularism in Turkey,* Montreal, McGill University Press, 1964 ; Bernard LEWIS, *The Emergence of Modern Turkey,* Oxford, Oxford University Press, 1968 ; Stanford SHAW and Ezel KURAL SHAW, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Vol. II, Reform, Revolution and Republic : the Rise of Modern Turkey,* Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

[2] Carter FINDLEY, *Bureaucratic reform in the Ottoman Empire, The Sublime Porte, 1789-1922,* Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 159.

[3] LEWIS, *op. cit.,* p. 113-114 ; Faik REFIK UNAT, *Türkiye eğitim sisteminin gelişmesin tarihi bir bakış,* Ankara, Milli Eğitim, p. 18-19.

[4] İlhan TEKELİ and Selim İLKİN, *Osmanlı İmparatorluğu'nda eğitim ve bilgi üretim sisteminin oluşumu ve dönüşümü,* Ankara, Türk Tarih kurumu, 1993, p. 64.

[5] Akşin SOMEL, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908. Islamization, Autocracy and Discipline,* Leiden, Brill, 2000, p. 67.

for centralization. In the future they would apply more frequently the same method of reinforcing authority over other areas threatening to slip out of their control. An eminent example was the initiative of Midhat Paşa, the governor of the Danube province, between 1864-1867. He anticipated that mixed schools for Muslim and non-Muslim children would promote a spirit of brotherhood, pose a curb to rising Bulgarian nationalism and create allegiance to the Ottoman state. Midhat Paşa encouraged the expansion of the elementary school network, promoted reform in school curricula and established two professional schools. His project for funding schools by means of surplus revenue from the provincial budget, in addition to voluntary donations, represented an innovation and was a solution to the financial problems schools frequently experienced.[6]

Even after Midhat's departure the educational initiatives in the Danube *vilayet* continued to expand, so it marked the most significant achievement in this respect among all imperial provinces. Evidence about this can be obtained through a comparison of several statistics year-books, *salnames*, from the 1870s. The 1872-1873 (1289) *salname* for the Danube province records 29 *rüşdiyes* and 263 elementary, *subyan*, schools in various towns and villages but offers no specific information as to the number of students enrolled in them.[7] By 1874-1875 (1291) the number of *rüşdiyes* increased to 35,[8] and in 1876 (1293) it had risen to 40 with 2,150 enrolled students.[9] The expansion of the school network in the *vilyaet* of Edirne should also be traced briefly, as parts of it were to be included initially in the autonomous province of Eastern Rumelia and, after 1885, in the Bulgarian Principality. The 1871-1872 (1287) *salname* lists 15 existing *rüşdiyes* in the Edirne province, seven of which in territories included later in the Principality.[10] In 1875 there were 24[11] and by 1876, there were 26.[12]

[6] Ali Haydar MIDHAD, *Life of Midhad Pasha, a Record of his Services, Political Reforms, Banishment and Judicial Murder*. Orig. published by London, John Murray, 1903, reprinted by Ann Arbor, Umi Books on Demand, 1999, p. 40-41 ; SOMEL, *op. cit.*, p. 78.

[7] *Tuna salnamesi*, 5. Defa, 1289.

[8] *Tuna salnamesi,* 6. Defa, 1291.

[9] *Tuna salnamesi,* 9. Defa, 1293.

[10] *Salname-i vilayet-i Edirne, 1287.*

[11] *Salname-i devlet-i aliyye-i Osmaniyye, 1292.*

[12] *Salname-i devlet-i aliyye-i Osmaniyye, 1293.*

A comparison of the statistics for different Ottoman provinces for the year 1876 reveals that on the eve of the war between Russia and the Ottoman Empire, the Danube *vilayet* held the leading position in terms of numbers of *rüşdiyes* and students enrolled.[13] But the war and the subsequent separation of territory from the direct control of the sultan threatened to be a major break in the development of Muslim education in the area.

FACTORS AFFECTING THE DEVELOPMENT OF MUSLIM EDUCATION, BULGARIAN EDUCATION LEGISLATION AND ATTITUDES TOWARDS MUSLIM SCHOOLS

One of the factors that affected the development of Muslim education was the massive Muslim emigration from the Principality and Eastern Rumelia. The military activities of 1877-78, the period of disorder in their aftermath and the establishment of the Bulgarian state, where in spite of all legal guarantees of equality the Christian Bulgarian element appeared to enjoy a position of superiority, set off large scale Muslim departure. In the decades to follow, Muslim emigration continued steadily and led to a decrease of the Muslim community in the Principality. It is difficult to come up with exact numbers because the censuses at the time were imprecise and debatable. This task is further complicated by the fact that many Muslims refugees returned to their native places in Bulgaria only to leave again for the Ottoman Empire. According to the only available official statistics of the time, the Bulgarian one, in the period 1880/1884 the number of Muslims in the Principality was 580.000 people, which represented about 28 % of the whole population. For the autonomous province of Eastern Rumelia, which was annexed to the Principality in 1885, the number of Muslims for the same period was 195.000 or 20% of its population. In 1910 Muslims in both Bulgaria and Eastern Rumelia numbered around 600.000 and accounted for 13% of the total population.[14]

[13] *Salname-i devlet-i aliyye-i Osmaniyye, 1293.*

[14] M.K. SARAFOU, "Naselenieto u Kniazhestvo Bulgaria potrite parvi prebroyavaniya", p. 201-246, in *Perisolichsko Spisanie*, XLIV, 1894, p. 216. See the varying statistics in Richard CRAMPTON, "The Turks in Bulgaria, 1878-1944," p. 43-78, in Kemal Karpat, Ed., *The Turks of Bulgaria, Their History, Culture and Political Fate as Minority,* Istan-

The Muslim community was represented by four major groups — Turks, Pomaks,[15] gypsies and Tatars[16] — who differed in terms of language, degree of identification with the Ottomans and ethnic background. The Turks made up the largest ethno-linguistic group that associated itself most closely with the Ottoman Empire. They were the ones who were most interested in reviving the education system that functioned during the Ottoman period and keeping up pace with educational developments in the Ottoman Empire. In turn, the Ottomans demonstrated the greatest concern for the fate of this group and were involved most actively in its affairs. It will not be a mistake to equate Muslim education in the Bulgaria and the education initiatives among the Turks there. By contrast, the number of Pomak and Tatar schools was tiny,[17] a fact that also reflected the relatively small proportion of these groups within the Muslim community.

Bulgarian intentions to impose control over Muslim schools and make them run according to new standards set up by the state were more easily stated than carried out in practice. Until 1885 in a political environment dominated by frequent crises and partisanship, the ruling Bulgarian governments had to confront what they saw to be much more important matters, such as settling the railway question, dealing with the issue of Muslim estates and taking measures to uproot brigandage in north-east Bulgaria.[18] During this period the efforts to regulate education aimed

bul, Isis Press, 1990, p. 71; Alexandre POPOVIC, "Les Turcs de Bulgarie, 1878-1985. Une expérience des nationalités dans le monde communiste," p. 147-183 in *Les Musulmans des Balkans à l'époque post-ottomane. Histoire et politique,* Istanbul, les Éditions Isis, 1994, p. 148; Ömer TURAN, *The Turkish Minority in Bulgaria, 1878-1908,* Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1998, p. 101-108; Konstantin JIREČEK, *Patuvania po Bulgaria,* Sofia, Nauka i izkustvo, 1974, p. 46-48.

15 The Pomaks, who are considered to be local converts to Islam, had preserved their Slavic or Greek vernacular dialects and inhabited parts of southwest Bulgaria, a region in the central Danube plain around Lovech, as well as Rumelia's southern border regions. Although they differed in lifestyle and language from the large Turk community, they also shared a number of cultural characteristics. Therefore, it was not uncommon for Pomaks to intermix and be assimilated into the Turkish populations in the urban environment. See Bernard LORY, *Le sort de l'héritage ottoman en Bulgarie. L'exemple des villes bulgares, 1878-1900,* Istanbul, Isis Press, 1985, p. 48; POPOVIC, *op. cit.,* p. 148; TURAN, *op. cit.,* p. 102.

16 It must be noted that there are no detailed studies about the Tatars and Muslim gypsies in Bulgaria during that period. See Popovic, *op. cit.,* p. 148.

17 For a comparison in 1907-1908 school year the Turks had 1,158 schools — primary, *rüşdiyes* and medreses, while the Tatars had 53 and the Pomaks 23 all primary schools. See TURAN, *op. cit.,* p. 234.

18 For detailed description of events in the Principality until 1885 see Richard CRAMP-

primarily at Bulgarian schools.[19] The first attempt to extend state regulation to Muslim school was made in February 1885 with the enactment of "The Law of the Public and Private Schools" (*Zakon za obshtestvenite i chastnite uchilishta*). The law introduced compulsory Bulgarian language classes and required that subjects other than religion, such as mathematics, geography and history be included in Muslim school curricula. It stipulated that the financial support and supervision of these schools was primarily the responsibility of the Muslim community itself.[20] The legal stipulations, though, were not always enforced and in many cases the Muslims were left with a considerable degree of autonomy with regard to school matters.[21] In reality, this policy of benign neglect had adverse effects because very little, if anything, was done to alleviate the material difficulties of Muslim schools, improve curricula or encourage Muslim school-age children to attend them.

At this stage it is necessary to consider briefly education developments in the autonomous province of Eastern Rumelia that remained under the direct political authority of the sultan until September 1885 when it was annexed to the Principality. In Eastern Rumelia the institutional and administrative transformation proceeded much more rapidly and smoothly. Contemporary observers attributed this phenomenon to the absence of political disputes, so typical for the Principality. The major legislative and administrative decisions were taken by an explicitly appointed European commission and could not be challenged.[22] Fur-

TON, *Bulgaria, 1878-1918. A History,* New York, Columbia University Press, 1983, ch. 1-3; LORY, *op. cit.,* p. 58.

[19] The first legal regulations in this aspect were "The Temporary Decree of Public Schools" of 1878 and "The Law for the Material Support and Educational Reform of Schools" of 1880.

[20] See "Zakon za obshtestvenite i chastnite uchilishta" (Law of Public and Private Schools) in *Darzhaven vestnik (State Gazette)*, 9 February 1885, nº13, Art. 104-108.

[21] For example art. 112 of the same law stipulated that teachers had to be Bulgarian citizens. In reality, however, this provision was not applied so strictly since some teachers appointed by the Ottomans did not meet this requirement. According to Bulgarian statistics cited by Turan, in the 1894-95 school year 10 out of the 57 *rüşdiye* teachers were appointed by the Ottomans, p. 235. Although this number could include Muslims from Bulgaria, it is likely that among them there were people from the Empire itself. A document from Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Bab-ı Ali Evrak Odası Mümtaze Kalemi Bulgaristan Tasnifi (A.MTZ.04) 87/66 alludes that the teacher in Kazanlık was from Istanbul. Another document A.MTZ.04 109/53 estimates that towards 1902 there were 11 *rüşdiye* teachers sent to the Principality and Eastern Rumelia by the Ottomans; also LORY, *op. cit.,* p. 41.

[22] JIREČEK, *op. cit.,* p. 210.

thermore, a large, if not excessive, bureaucratic body made up of local and international members took care of their implementation.[23] The aforementioned commission produced the so-called Organic Statute that gave guidelines for the internal administration of the province. Among other matters, it regulated school affairs. According to it, each confessional group had the right to open its own schools and choose the language in which instruction would be conducted. The support of schools at every level was declared the primary responsibility of the religious communities themselves, although it was envisioned that some support would be allocated from the provincial budget as well. The local religious communities would also be responsible for the appointment of teachers and inspectors in their schools.[24] The education law passed in March 1881 provided more concrete guidelines on school programs, duration of the school year, examinations and the appointment of teachers[25] but it left the specific decisions on such matters to the communities themselves.

Muslim schools in Eastern Rumelia resumed their functioning a little bit earlier than those in the Principality. For example, in September 1880 the Muslim schools in Eski Zağra (Stara Zagora) were already open and had made a request for books to the Ottoman Ministry of Education. Similarly, there is information that in January 1882 the *rüşdiye* in Plovdiv was functioning.[26] Formally, Muslim schools in Rumelia were under the tutelage and direction of the province's Directorate of Education but they relied exclusively on the Ottoman Ministry of Education for assistance. Ottoman support was expressed in terms of appointing teachers, paying their salaries, and providing books and other school materials.[27] As it will be discussed later, these were the same ways through which the Ottomans aided Muslim schools in Bulgaria before and after the union with Eastern Rumelia.

After 1885 Eastern Rumelia theoretically continued to exist. According to the Bulgarian-Ottoman treaty of 1886 it was still an autonomous Ottoman province, the only difference being that its governor was the Bulgarian prince, while the Organic Statute, though modified, was still its principal law. However, in reality the province became an integral

[23] Crampton, *Bulgaria*, *op. cit.,* p. 93.
[24] Mahir Aydın, *Şarkî Rumeli Vilayeti,* Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1992, p. 85-86.
[25] *Id., ibid.,* p. 216-128.
[26] *Id., ibid.,* p. 221 ; p. 225.
[27] *Id., ibid.,* p. 224-225.

part of the Principality. While the Ottomans kept referring to Bulgaria as "the Principality and Eastern Rumelia," the Bulgarians no longer made such a distinction. The Rumelian institutions merged with the Bulgarian ones and, in the process, the Directorate of Education was transformed into a part of the Bulgarian Ministry of Education.[28] From this point on Muslim schools in the province were affected by the same jurisdiction and legislation as those in the Principality, including the first major education law.

The "Law for National Education" (*Zakon za narodnoto prosveshtenie*), was enacted on 23 January 1892. It reflected the sprit of rapprochement with the Ottomans and the centralization tendencies characteristic for the period between 1886 and 1894 during which Stefan Stambolov dominated Bulgarian state affairs.[29] The law set a major distinction between public and private schools and stipulated that the state would support financially only the former. Muslim schools were mentioned explicitly as the only private institutions eligible to receive support from the state and the local municipality budget.[30] The effects of the provision, however, should not be overestimated. Promised aid was not always granted and complaints regarding this came up occasionally in the dispatches of the Ottoman commissioner in Sofia.[31]

Partly as a result of material problems education standards in Muslim schools remained low and affected literacy levels among Muslims that remained low for almost the entire period under discussion. For example, the author of a report on literacy for the 1894-95 school year pointed that areas populated exclusively by Muslims, such as certain regions in the north-east, had a literacy rate of 7.46%, while the overall rate for the Principality was 20%.[32] The tendency stood out even more taking into account the great number of Muslim primary schools: in 1894-95 they accounted for 27.74% of all primary schools in Bulgaria and the district

[28] LORY, *op. cit.,* p. 29.

[29] For the reasons and more concrete expressions of this rapprochement, see Duncan M. PERRY, *Stefan Stambolov and the Emergence of Modern Bulgaria, 1870-1895,* Durham, Duke University Press, 1993, p. 145-179.

[30] "Zakon za narodnoto prosveshtenie" (Law for National Education), *Darzhaven vestnik*, 23 January, 1892, nº14, Art. 6 and Art. 192.

[31] For example, Ali Ferruh's report of November 1903 remarks that not all the Muslim schools in the Principality had received the full amount of yearly support, A.MTZ.04 106/37.

[32] Todor IVANCHOV, "Gramotnost na naselenieto v Bulgaria" (Literacy of the Population of Bulgaria), p. 31-60 in *Uchilishten Pregled (School Review) (UP)*, January 1896, nº1, p. 33-34.

of Akkadınlar, leading the statistics for illiteracy at the time, had 77 such schools.[33]

An article devoted to the issue of primary education in Bulgaria that was published in 1907 in the *Uchilishten Pregled (School Review)* journal reports more on literacy levels among Muslims and the condition of their schools. It also gives an insight into the Bulgarian attitudes towards Muslim education and an idea about the extent to which the legislation stipulations regarding Muslim schools had made their way in practice. The author of the article, Nikola Iv. Vankov extolled the value of public primary education offered freely by the Bulgarian state and criticized private schools for the inferior quality of education they provided. To support his argument, he pointed to Muslim primary schools that suffered from constant financial difficulties, particularly severe among the poor rural populations. Such material constraints, he argued, were rare in public schools. Vankov admitted that the condition of schools in towns was much better in terms of curriculum and method of teaching but pointed to the "widely-known" fact that in the villages the only subject taught was religion.[34] Muslim schools in the countryside had emerged as bastions of conservatism, against which the government could do nothing for fear of awakening opposition and "fanaticism."[35] Judging from this article, apparently the attempts to introduce compulsory classes in the Bulgarian language had produced no significant result in some rural areas. In one case inspectors who visited one such Muslim school noted that "children could not respond to basic class commands in Bulgarian, such as 'get up' and 'sit down'" and wrote in the Cyrillic alphabet from right to left.[36]

While a political agenda clearly loomed behind Vankov's criticism, it should be noted that the more educated members of the Muslim community also observed numerous shortcomings in the functioning of their schools. Moreover, it appeared that problems existed in town schools as well. The letter of Ali Cevad, the principal of the *rüşdiye* in the town of Shumen, offers some insight into this matter.[37] Ali Cevad had voluntar-

[33] Kiril Popov, "Nachalnoto obrazovanie v Bulgaria prez 1894-95" (The Primary Education in Bulgaria in 1894-95), p. 1028-1052 in *UP*, September 1897, p. 1031-1037.

[34] Nikola Iv. Vankov, "Chastnite nachalni uchilishta v Bulgaria" (The Private Primary Schools in Bulgaria), p. 695-716 in *UP*, nº 2, March 1907.

[35] *Id., ibid.,* p. 707.

[36] *Id., ibid.,* p. 704.

[37] The letter was most likely addressed to Kesimzade Mehmet Rüştü, one of the Muslim members of the Bulgarian parliament at the time and patron of Muslim education.

ily undertaken the task to inspect local primary schools. In one of his visits to the *mekteb* attached to the Şerif Paşa mosque he spotted a number of irregularities that had led to a decline in the quality of learning. He reported that the students did not come to classes regularly, while their families did not show concern as to whether their children attended school. The teachers had low criteria and encouraged absenteeism but exaggerated the progress of the students by submitting higher grades in the official examination protocol. Grades in the immediate examination records were twice as low. Ali Cevad insisted that strict measures would be taken to introduce appropriate schooling standards and even proposed the school to be punished by being deprived of support from the local education council.[38]

In his memoirs another distinguished teacher and education activist, Abdullah Fehmi Meçik, similarly complained of poor school curricula and education standards, and echoed issues raised by Vankov. He stressed that he was particularly worried about village schools where the study of religion had taken over the entire curriculum. Meçik noted that he did not dare to introduce innovation there due to the "fanaticism" (*taassub*) of the villagers and the influence of the "turbaned" (*sarıklılar*) on them.[39]

Such critical remarks regarding the problems and deficiencies in Muslim schools concern mainly education at the primary level but education at the junior secondary schools was apparently much better. The *rüşdiye* in Plovdiv received a very high evaluation by the Ottoman commissioner who characterized it as "the most distinguished in terms of progress" and "the most accomplished (one)."[40] Similarly, in 1894 a letter sent to the Ottoman Ministry of Education from the Ottoman trade representative in Russe described the brilliant performance of the students at the local *rüşdiye* on their final exam in the presence of a number of city notables, foreign consuls and school inspectors.[41]

[38] Sts. Cyril and Methodius National Library, Oriental Section (NBKM), Predfond Shumen, (SHm) 17/27.

[39] Hakkı Abdullah Meçik, *Şumnu: Bulgaristan Türklerinin Kültür Hayatı*, Izmir, 1977, p. 20-21. The book is authored by Abdullah Fehmi Meçik's son and includes paragraphs taken from his memoirs that were never published separately. Meçik's comment regarding the Muslims in the countryside will seem less striking if we note that he was a Young Turk sympathizer.

[40] Respectively "en ziyade mazhar-ı terakki olan" and "en mükemmel olan" BOA, A.MTZ.04 109/53.

[41] BOA, A.MTZ.04 9/9.

Two major conclusions could be drawn at this point. First, it must be stressed that contrary to what could be expected from the new Bulgarian state that was set upon pursuing a course of nation-building with all its consequences for diverse ethnic and religious communities, Muslim education retained considerable autonomy. That autonomy did not always create conditions favorable for the advancement of Muslim schools. All of them were private institutions and in spite of the legal provisions that promised funding from the state budget, they were largely dependent on the financial support of the local Muslim community and the Ottomans. Since the majority of the Muslims who stayed in the Principality were poor and the Ottomans could not provide assistance in all the instances in which it was needed, Muslim education continued to experience material problems that generated further difficulties. At the same time, the fact that the Bulgarians were not so strict in enforcing the law in the case of Muslim schools allowed the Ottomans to be involved in Muslim education affairs. One of the main motives behind Bulgarian actions was the concern that any interference in the affairs of the Muslim community would meet its resentment and threatened to break up the *modus vivendi* to which relations between the two major religious communities were stabilized. Another reason, which is often overlooked and underestimated, was Bulgarian anxiety not to provoke deterioration of relations with the Ottoman Empire, their official suzerain, which could in full right send troops across the border. This Principality regarded its position particularly vulnerable in the period between 1885 and 1896 when relations with Russia, its traditional protector, were in a critical state.[42]

Second, it must be noted that during the period of Bulgaria's autonomous existence there was a major divide between primary and secondary Muslim education. This phenomenon could be attributed to the fact that for most of the *Tanzimat* period education reform efforts were directed mainly to the secondary schools. Primary schools received attention only after the publication of the 1869 *Maarif Nizamnamesi*, so by the time the Bulgarian lands separated from Ottoman control the traditions in this area were still relatively weak, which also affected the character and quality of Muslim primary education afterwards. Of no lesser significance is the fact that between 1878 and 1908 the Ottomans

[42] Relations between Bulgaria and Russia worsened after the Bulgarian union with Eastern Rumelia, an act that did not receive Russian approval, and remained critical until 1894. For more on the matter see CRAMPTON, *Bulgaria*, *op. cit.,* ch. 4-9.

supported exclusively the *rüşdiyes* in Bulgaria, although their attention at home was centered on primary education.

OTTOMAN SUPPORT TO MUSLIM EDUCATIONAL ESTABLISHMENTS IN BULGARIA

As it has already been suggested, in the course of time the Ottomans were among as the main agents that influenced the development of Muslim education in Bulgaria, particularly the junior-secondary institutions. During the period under discussion Muslim education in Bulgaria preserved to a great extent its Ottoman outlook and content, which was possible as a result of the initiatives the Ottomans undertook to support its development. On the basis of the archival sources surveyed for this study we could distinguish the following initiatives: Ottoman diplomatic intervention and lobbying on behalf of Muslim schools in Bulgaria; providing funds for the construction and repair of schools, mainly *rüşdiyes*; appointing teachers and paying their salaries; sending of books and maps; and granting of scholarships to gifted Muslim students from the Principality and Eastern Rumelia to continue their studies in higher education establishments in the Empire. This part of the article will discuss each of these steps in more detail.

At first the Ottomans were apprehensive about interfering in school affairs in Bulgaria since they were concerned that such initiatives would provoke complications in relations between the two states. This opinion was expressed in a dispatch of the Ottoman Foreign Ministry to the Ottoman Ministry of Education dated July 29, 1880. The document refers to a petition of the Muslims from Varna requesting the appointment of a teacher at the local *rüşdiye* along with assuming the payment of his salary.[43] By the beginning of 1881, however, the Ottoman government felt comfortable enough to consider sending a teacher to the aforementioned schools and even make arrangements with the Ottoman Bank for the payment of his salary. The sultan further approved the allocation of an additional sum of money for finishing the construction of a *rüşdiye* for girls in the same town.[44] The arrangements apparently

[43] BOA, Şura-yı Devlet Evrakı Hulasa Kayıt Defterleri — Maarif (Ş.D. DH. Maarif) 1/581, 208/45.
[44] BOA, A.MTZ.04 6/3.

amounted to no immediate practical result, since the Shumen *rüşdiye,* established in 1884/1885, is considered to be the first one of its type in the Principality.[45] However, the *rüşdiye* in Russe must be mentioned as the other pioneering institution. It opened in August 1884 following an agreement between the local Muslim community and the Ottomans regarding the appointment of a principal (*muallim-i evvel*). The school initially had to use another building because the original one dating to Ottoman period at the time was used as barracks. The matter of the restoration of the building to its original purpose and owners occupied much of the attention of the Ottoman commissioner Nihat Paşa and the Ottoman Foreign Ministry in the autumn of 1884. It was eventually resolved after the intervention of the Bulgarian prince at the beginning of 1885.[46] The insistence with which Nihat Paşa pleaded with various Bulgarian institutions was a sign that by that time relations between the two sides had stabilized and in such conditions the Ottomans could undertake more decisive measures.

Qualified teachers who were sent to the *rüşdiyes* in the Principality were expected to apply the so-called "new method" (*usul-i cedid*) in their pedagogical practice. The concept of the "new method" of teaching was developed by Selim Sabit Efendi, who emerged as one of the leading Ottoman pedagogues and educational reformers from the 1870s onwards. According to the "new method" system, students would be divided into classes and branches according to their age and abilities for the purpose of ensuring the best comprehension of the material. Teachers had to be competent in Arabic, Persian, mathematics, geography and other sciences, and to display paternal behaviour towards the students. Contrary to previous practices, instruction in Arabic and Persian would be conducted in Ottoman-Turkish using books in that language.[47] The qualification of being able to teach in accordance with *usul-i cedid* was also viewed with high esteem by the members of the Muslim community in Bulgaria.[48]

[45] Osman KESKİOĞLU, *Bulgaristan'da Türkler,* Ankara, Kültür ve Turizm bakanlığı yayınları, 1985, p. 60; Haşim ERTÜRK and Rasim EMİNOĞLU, *Bulgaristan'da Türk-İslam Eğitimi ve Kültür Müesseseleri ve Medresetü'n-nüvvab*, İstanbul, İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, 1993, p. 10; B. SAKARBALKAN, "Prenslik Devrinde Bulgaristan'da Türk Eğitimi, 1878-1908" in *Türk Kültürü*, III, 1964-65 refers to 1883 as the time of opening of the *rüşdiye*, p. 87.

[46] BOA, A.MTZ.04 13/2, January 1885.

[47] SOMEL, *op. cit.,* p. 170-172.

[48] An example is the petition of the müftü of Shumen regarding the appointment of a

Ottoman commitment to keep the development of Muslim education in Bulgaria in pace with improvements in this sphere taking place in the Ottoman Empire was demonstrated by the position they adopted in a dispute regarding the replacement of the principal of the Plovdiv *rüşdiye* in the autumn of 1894. The case, well documented by the reports of the Ottoman commissioner, the local müftü and members of the Muslim community, and will be accounted in some detail. For the purposes of implementing educational reforms and introducing the *usul-i cedid* to the Plovdiv *rüşdiye,* it was necessary to appoint a new principal acquainted with the aforementioned innovations. The old principal, Tahsin Efendi, who had been holding this post for the last five years, was no longer considered appropriate, since he had graduated from the *Darülmuallimin*, the teachers' seminary in Istanbul, 22 years before. A suitable candidate was found in the person of a certain Ragıb Efendi, a member of the local Muslim community, who was among the most recent distinguished graduates of the *Mekteb-i sultani* in Istanbul. Initially, the Grand Vizier's office did not agree with Ragıb's appointment since he had graduated in May the same year, and it was not considered proper for him to assume such an important position only three months after that. Eventually, the decision was reconsidered and Ragib was allowed to take up the principal's chair. However, Tahsin Efendi, was determined to struggle by all means against this decision. He gathered a group of 30 supporters and appealed to all possible institutions that could have any relation to Muslim education, including the Bulgarian authorities. In the dispute they readily took Tahsin's side. The Bulgarian school inspectorate approved neither Ragib's appointment nor of the new program patterned closely upon the one in Ottoman schools and gave Tahsin an official document reinstalling him as a principal.[49] To make sure that the decision was respected, Tahsin Efendi was accompanied by a policeman to the school. There he suddenly abandoned his pro-Bulgarian stance and pronounced a speech in which he accused the local Muslim education commission of serving Bulgarian interests.

The Ottomans were greatly disturbed by the fact that the dispute provoked the intervention of the Bulgarian authorities and gave them an opportunity to manipulate local Muslim affairs. The second secretary of

teacher for the *rüşdiye*. It expressed the preference that the candidate should be aware of the new method of teaching (*usul-i cedid vakıf olan*) in addition to having knowledge in the French language, BOA, A.MTZ.04 13/2, July 23, 1884.

[49] BOA, Bab-ı Ali Evrak Odası Mümtaze Kalemi Rumeli-i Şarkî Evrakı (A.MTZ.RŞ) 12/9.

the Ottoman commissariat in Plovdiv pointed out that Tahsin Efendi, had committed a disgraceful act and also feared that this case could set a dangerous precedent for future Bulgarian intervention. He proposed Tahsin's urgent removal as the only solution to neutralize his behaviour and avoid further complications. The local müftü agreed to this solution, so did the Muslim educational council. However, a petition from the scribe of the latter body presented a slightly different perspective on the matter. The council similarly disapproved of Tahsin's actions but it also pointed that in its view Ragıb was not the most appropriate candidate. The petition further implied that there were motives of material nature since the new principal was going to receive a salary of 1,000 guruş, an amount probably greater than what the previous one was paid.[50] The Ottomans conducted no further investigation into the argument and apparently succeeded in convincing Tahsin to resign. Ragıb became the new principal without any further evidence of Bulgarian objection.

This case is a compact demonstration of the variety of conflicting interests that intersected over matters related to Muslim education. It reveals Bulgarian desire to play a role in the affairs of the Mulism community and influence the development of Muslim schools, although the documents provide no specific information about the Bulgarian views and motives. The dispute in the *rüşdiye* in Plovidiv represented a suitable occasion to intervene, especially after Tahsin's appeal. The case also demonstrates Ottoman commitment to introducing innovations and improving the quality of education at *rüşdiyes* in Bulgaria, as well as the determination to protect their autonomous functioning. The dispute further brings to the fore the fact that there were differences of opinion and various convictions among the members of the local Muslim community. Tahsin and his supporters, for example, appealed to the Bulgarian authorities, while other members of community criticized him for this act.

Another way through which the Ottomans supported Muslim schools was by providing them with books and maps. All of the school materials sent were the same as the ones used in the Empire itself and were on the list of the so-called Library of Education, *Maarif kütüphanesi*, the printing house associated to the Ottoman Ministry of Education.[51] They were

[50] A.MTZ.RŞ, 12/9.

[51] BOA, A.MTZ.RŞ 1/19, A.MTZ.04 62/50. In one case when the Ottoman Ministry of Education received a request for books outside of this list, it informed the school that the demanded books were very expensive and it could not afford to pay for them.

one of the important channels through which new ideas and developments in Ottoman society were communicated to the Muslim community in the Principality. Thus, for example, books on subjects like morality conveyed to the students the prevailing values and ethical standards sanctioned by the Hamidian regime,[52] while history books transmitted the official political attitudes of the period in question.[53] These were not necessarily in line with Bulgarian interpretation of historical events and political realities, and provoked occasional complaints.[54]

A look at the list of books shipped to the *rüşdiye* in Russe in the autumn of 1885 provides an idea about the history works sent to the Principality. It contained 100 copies of Ahmed Vefik Paşa's *Fezleke-i tarih-i osmani*,[55] one of the history books commonly used in Ottoman schools at the time that still had remained unaffected by the restrictions on history writing imposed by Abdülhamid II.[56] In 1899, reflecting the changing trends of historical interpretation, the schools of Plovdiv received 30 copies of *Tarih-i osmani* and 60 copies of *Tarih-i Islâm* both by Ali Cevad and 40 copies of Sırrı Beğ's *Muhtasar-ı tarih-i umumi*.[57] The books expressed two different ideological currents that existed in Ottoman society at the time. While Ali Cevad's textbook was written in Ottoman patriotic spirit, stressing on territorial gains and losses, Sırrı Beğ's work displayed a more outspoken inclination towards Turkism.[58]

The Ottomans also donated funds for the construction and repair of Muslim schools, although this activity was relatively limited. For instance in 1904 the Ottoman Ministry of Education sent 2,646 *guruş* for the reconstruction of the boys' and girls' *rüşdiyes* in Plovdiv.[59] In 1906 both the primary school and the *rüşdiye* in Karlovo received a

[52] For a discussion of books on morality during the Hamidian period see Benjamin C. FORTNA, "Islamic Morality in Late Ottoman 'Secular' Schools", p. 369-393, *International Journal of Middle East Studies*, 32 (2000).

[53] SOMEL, *op. cit.,* p. 194.

[54] Vankov, for example, was anxious that the school materials sent from the Ottoman Empire could produce "chauvinistic" moods among Muslim pupils and would prevent them from growing up together with their Bulgarian fellow students as citizens of one state. Vankov was particularly dissatisfied with the fact that a map printed in Istanbul as late as 1904 portrayed Bulgaria and Bosnia-Herzegovina as parts of the Ottoman Empire, p. 705.

[55] A.MTZ.04 13/2.

[56] SOMEL, *op. cit.,* p. 194-196.

[57] BOA, A.MTZ.04 62/50.

[58] SOMEL, *op. cit.,* p. 196-201.

[59] BOA, A.MTZ.04, 141/56.

donation of 20 lira from the imperial treasury for the repair of their buildings.[60]

The fact that the Ottomans concentrated their initiatives on Muslim junior-secondary schools was motivated by practical considerations. If the Ottomans really wished to maintain their influence over the Muslim community in Bulgaria, it was easier and more economic to concentrate their efforts and means on the *rüşdiyes*. At that level of education there were more solid traditions established during the Ottoman period. Also the fact that secondary education was not compulsory under Bulgarian law and, therefore, was not the priority of the Bulgarian state, gave the Ottomans greater freedom in determining its course of development without risking serious disputes with the Bulgarian authorities. Finally, it was expected that the well-educated teachers sent from Istanbul would find among the upper-level students more mature and receptive disciples. The Ottomans anticipated that the *rüşdiye* graduates would stay in the Principality and would contribute to the Muslim community's cultural and political advancement and the improvement of its organization. Similarly, they hoped that the most distinguished Muslim students from the Principality and Rumelia, who went to study in various higher educational institutions in the Empire on Ottoman government scholarships, would come back to put their talents and skills in the service of their community.[61] As it happened, most of these anticipations were not realized.

Among the career prospects for returning imperial school graduates was the opportunity to become teachers at the local *rüşdiyes* but it was not such a desirable option. A notable example was the same Ragıb Efendi who became the principal of the Plovdiv *rüşdiye* after the dramatic events in the autumn of 1894. At the end of the very same school year in which he was appointed he petitioned the Ottoman Foreign Ministry to find him a more appropriate job in Bulgaria, Serbia or Romania

[60] BOA, A.MTZ.04 141/56; During this period one French frank was exchanged for approximately 0.0433-0.044 lira, while the lira equaled 100 *guruş*. Şevket PAMUK, "Money in the Ottoman Empire, 1326-1914", p. 947-981 in Donald Quartaert and Halil İnalcık, *Social and Economic History of the Ottoman Empire, 1300-1914,* Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 972-973. As to the Bulgarian lev, its exchange rate varied between 99 and 101.5 francs for one golden lev, Richard CRAMPTON, *op. cit.,* p. 221.

[61] There were three scholarships for the Principality and two for Eastern Rumelia. BOA, A.MTZ.04 109/53 and 130/54.

commensurate with his abilities and in view of his knowledge of Bulgarian and French.[62]

Many *rüşdiye* graduates from the Principality looked towards Istanbul not only as the place where they would continue their studies,[63] but also as the final destination where they would be able to find better career opportunities and live in a more familiar culture and society. Ottoman concerns in this respect were voiced in a report of 1902 by Ali Ferruh, the Ottoman Commissioner in Sofia, to the Grand Vizier's office. Ali Ferruh lamented that every year the most gifted students from the *rüşdiyes* in Bulgaria went to study in various schools in the Ottoman Empire and after attaining even higher qualifications, found suitable jobs and settled there. The Muslim community was deprived of its most intelligent and qualified people, who otherwise would have emerged as its leaders and the prime defenders of its rights. The Bulgarians, to whose benefit this negative trend worked, showed a considerable tolerance for it.[64]

To put a curb on the "brain drain" Ali Ferruh had developed his own plan, which he presented to the Ottoman Ministry of Education. He proposed the transformation of the Plovdiv *rüşdiye* into a higher-level *idadi* school with a boarding house attached to it. In his view the project was also financially more feasible since the sum of 50 lira spent annually on the students studying at the *Mülkiye* and the *Mekteb-i sultani* could pay the salary of three or four qualified teachers at the *idadi* plus allowances for needy students. The Ottoman Ministry of Education did not consider the *idadi* project viable. The ministry questioned the accurateness of Ali Ferruh's calculations of all the expenses that would be associated with the execution of the project. It further cited possible Bulgarian antagonism and thus recommended continuation of the old practice.[65]

62 BOA, A.MTZ.04 61/98, June 23, 1895.

63 That trend is well documented by a number of sources from BOA such as A.MTZ.04 8/6, which contains over a hundred pages of applications from Muslims in the Principality and the responses of the Ottoman Education and Foreign Ministries. A.MTZ.04 35/39 and 130/56, BOA, Ayniyat Defteri nº 1422, p. 403 and nº1423, p. 161 also contain relevant information.

64 BOA, A.MTZ.04 109/53.

65 BOA, A.MTZ.04 109/53.

A look at another source, Ali Çankaya's *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*[66] also confirms Ali Ferruh's observations. After completing their education at the local *rüşdiyes* many Muslims from the Principality pursued advanced education in the Ottoman Empire.[67] In this respect, the Plovdiv *rüşdiye* stands out as the institution that produced the greatest number of *Mülkiye* students, an indication of the high quality of education this institution provided. Coincidentally, this school features as one of the major recipients of aid from the Ottoman Empire, a factor, as it could be argued, that contributed to its prosperity and the success of its graduates. The more support, however, also meant closer supervision and higher education standards. Eventually, the *Mülkiye* graduates from the Principality were employed in the Ottoman bureaucracy, married off to local families, and having found their place in Ottoman society, never went back to Bulgaria.[68]

In some cases economic constraints had an impact on Ottoman policy towards Muslim education the Principality. In the spring of 1900 teachers in Bulgaria appointed by the Ottoman Ministry of Education were complaining that they had not received their salaries for the past year and up to that moment they had been given no explanation for the delay.[69] The problem was not resolved two years after, if we are to judge from a petition of the Muslims from Karlovo. They described the neediness of the local *rüşdiye* teacher Behçet Efendi, who had not received his salary for sixteen months. The Karlovo Muslims were concerned that he would follow the example of the teacher in Kazanlık who, desperate to make appeals, had left his job and returned to Istanbul.[70] The problem of late salaries, however, was not a case limited to Muslim schools in Bulgaria but was common for schools in the Empire proper and all branches of the Ottoman bureaucracy.[71]

[66] Ali ÇANKAYA, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler. III. Cild (1860-1923),* Ankara, Mars Matbaası, 1968-69.

[67] See ÇANKAYA, the biographies of Mehmed Vehbi, biog. nº 649, p. 765, İsmail Hakkı, biog. nº 675, p. 787, İsmail Sabri, biog. nº 695, p. 813, Sermed Yaşar Balcı, biog. nº 742, p. 867, Arif Tevfik, biog. nº 743, p. 867, Mehmet Rauf Demirtaş, biog. nº 904, p. 1032, İbrahim Zağra, biog. nº 1053, p. 1154-1155.

[68] The only exception appears to be Tahir Lütfü Toğay. He was a Young Turk activist, so in order to avoid persecution by Abdülhamid II, he left his post as a principal of the *idadi* in Erzurum and returned to his native town of Russe. Eventually, after World War I he went to the Ottoman Empire and settled there permanently. Çankaya, biog. nº 428, p. 523.

[69] BOA, A.MTZ.04 64/1.

[70] BOA, A.MTZ.04 87/66.

[71] See SOMEL, *op. cit.,* p. 165.

OTTOMAN MOTIVES

While assessing the motives behind the Ottoman involvement in Muslim schools in the Principality it is necessary to look further into the prevailing political and ideological tendencies in the Empire at the time. Ottomanism, Islamism and Turkism were the three main currents espoused and elaborated to varying degree by Ottoman intellectual circles inside and outside the Empire, as well as by the government. Ottomanism originated during the *Tanzimat* period was initially designed to cultivate a common allegiance to the Ottoman state and curb the development of nationalism among the Empire's various nationalities. To say that it was a stillborn notion would be inaccurate, since it did have supporters among Ottoman Muslim bureaucratic and intellectual circles and non-Muslim merchant groups.[72] After the war of 1877-78 the popularity of Ottomanism diminished under the pressure of advancing Balkan nationalism and Muslim resentment to concessions made to non-Muslims. The last decades of the 19th c. witnessed the appearance of Turkish nationalist and Turkist ideas but at that stage their influence was still limited to intellectuals, publicists and political opposition groups, such as the Young Turk movement.[73] It was Islamism that asserted itself as the dominant political and ideological trend backed by the sultan and the Ottoman government.[74] As Landau points, it developed as a reaction to foreign encroachments and one of its aims was reinforcing the bonds among Muslims in the Empire, " including those in the lost territories. "[75] Ottoman initiatives with regard to Muslim education in the Principality should be viewed in the context of this tendency.

The major scholarly works dealing with the subject of Ottoman policies of Islamism or its foreign policy counterpart Pan-Islamism have devoted little or no attention to their manifestation towards the Balkan

[72] Roderic DAVISON, *Essays in Ottoman and Turkish History, 1774-1923,* Austin, University of Texas Press, 1990, p. 118-123.

[73] David KUSHNER, *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908,* London, Frank Cass, 1977, p. 14-19; M. Şükrü HANİOĞLU, *Preparation for a Revolution, The Young Turks, 1902-1908,* Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 64-73, p. 299-302.

[74] Some major works discussing Pan-Islam and Islamism and specific policies of Abdülhamid II include Jacob LANDAU, *The Politics of Pan-Islam. Ideology and Organization,* Oxford, Oxford University Press, 1990; Azmi ÖZCAN, *Pan-Islamism. Indian Muslims, the Ottomans and Britain, 1877-1924,* Leiden, Brill, 1997; Kemal KARPAT, *The Politicization of Islam. Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State,* Oxford, Oxford University Press, 2000.

[75] LANDAU, *op. cit.,* p. 23.

Muslims left under foreign rule, although some have discussed the impact on the rise and popularization of this trend produced by the influx of Muslim refugees from the Balkans and the news of their experiences under the new rulers.[76] As a result Ottoman Pan-Islamist policies have come to be associated exclusively with the cases of the Muslims in India, Central Africa, Russia and Southeast Asia and the resistance to imperial rule in these regions. However, such initiatives had their expression in the Balkans as well. With regard to the Balkan Muslims under foreign rule Ottoman policy of Pan-Islamism represented reciprocation to the pressure exercised by the European states on behalf of the Christians in the Empire.[77] In the case of the Muslim community in the Bulgarian Principality it was expressed through the steps taken to protect its political rights, safeguard its cultural and religious autonomy and preserve the common bonds it shared with the Ottoman Empire. Ottoman efforts to support and preserve the independent functioning of Muslim schools in the Principality and the Ottoman-Islamic traditions in education offered there should be seen as part of this larger endeavor. The present article has dealt with one aspect of the community's life in which the Ottomans were prominent but they were likewise involved in other initiatives. Among them were maintaining the Muslim religious institutions and functionaries and lobbying for the rights of the Muslim community with the Bulgarian state, issues that still await in-depth systematic scholarly treatment. In view of the nature of these pursuits, it could be claimed that Ottoman Pan-Islamist policy in the Principality was not an aggressive expansionist enterprise, the way it was interpreted by European writers and statesmen at the end of the 19th century,[78] but a defensive endeavor.

[76] Landau for example mentions that the Ottomans were steadily involved in the affairs of the Muslim communities in territories formerly ruled by them through the appointment of teachers, judges and religious scholars, p. 37; Özcan cites Landau on this point, p. 52; Karpat notes the effect that the news of mistreatment of Balkan Muslims had on the formation of the Islamist ideological and political trend in the Ottoman Empire, p. 97-98.

[77] LANDAU, *op. cit.,* p. 39.

[78] For typical representations see Wilfrid SCAWEN BLUNT, *The Future of Islam*, London, Kegan Paul, Trench, 1882 and Gabriel CHARMES, *L'Avenir de la Turquie — le Panislamisme,* Paris, Michel Lévy Frères, 1883; İhsan SÜREYYA SIRMA, *Birkaç Sahife Tarih,* Konya, Esra yayınları, 1991, provides an example of the French following the activities of Muslim orders, such as the Shazeliye, in North Africa and their speculations about the support they received from the Ottomans, p. 9-27; the British were similarly disturbed whenever the Ottoman press mentioned the expression *ittihad-ı İslam*, the Ottoman Turkish equivalent for Pan-Islamism, Özcan, p. 119.

CONCLUSIONS

From the first years of its establishment the Bulgarian Principality demonstrated an inclination to model the behavior of a typical nation-state in foreign and domestic enterprises but the legacies of the Empire would be present for years to come in many aspects of social, cultural and political life. The years between 1878 and 1908 should therefore be seen as a period of transition during which the country was "learning" how to be a nation-state rather than displaying the attributes of a fully developed one. This process was reflected on the policies towards Muslim education at that time. The Bulgarians wanted to influence the development of Muslim education institutions in such a way that would lead to the promotion of loyalty to the Bulgarian state. However, the legal provisions initiated for this purpose were not always practically implemented due to concerns that such attempts could provoke Ottoman protests and even serious actions against Bulgaria, as well as the fear of arousing Muslim opposition. As a result Muslim education managed to retain its character within the Ottoman and Muslim cultural sphere. This tendency was further reinforced by Ottoman initiatives to protect and support Muslim schools in Bulgaria, particularly the *rüşdiyes*, and the efforts to keep their development parallel to schools in the Empire proper. This article has suggested that Ottoman actions with regards to Muslim education in the Principality should be interpreted in the context of the policy of Islamism or Pan-Islam that was popular during the Hamidian period. To be sure, the archival documents surveyed for this study contain no references to the expression *ittihad-ı İslam*, only a few explicit mentions of the institution of the caliphate and no elaborate discourse justifying Ottoman policies on the grounds of a larger Pan-Islamic enterprise. But when we assess Ottoman actions on the basis of these documents, we can determine that the main objectives they pursued throughout the period were providing protection and patronage to the Muslim community in addition to preserving the cultural and religious bonds between its members and the Ottoman state.

Milena B. METHODIEVA, Akşin SOMEL, *Keeping the Bonds: the Ottomans and Muslim Education in Autonomous Bulgaria, 1878-1908*

The article examines the development of Muslim education in autonomous Bulgaria in the period 1878-1908. It argues that for various reasons the Bulgarians, contrary to their desire, did not succeed in establishing tight control over Muslim schools and the Ottomans emerged as the main agent that influenced their development. As a result, throughout the period under discussion Muslim education managed to retain its Ottoman and Muslim outlook and content. The authors discuss in detail the initiatives of Ottoman support and suggest that they should be interpreted in the context of the major political and ideological tendencies in the Empire at that time.

Milena B. METHODIEVA, Akşin SOMEL, *Maintenir les liens: les Ottomans et l'enseignement musulman dans la Bulgarie autonome, 1878-1908*

Cet article étudie le développement de l'enseignement musulman dans la Bulgarie autonome dans la période 1878-1908. Il démontre que, pour des raisons diverses, les Bulgares, contrairement à ce qu'ils souhaitaient, ne réussirent pas à établir un contrôle étroit sur les écoles musulmanes, et les Ottomans apparaissent comme l'agent principal qui influa sur leur développement. En conséquence, pendant toute la période considérée, l'enseignement musulman conserva ses perspectives et son contenu musulman et ottoman. Les auteurs traitent en détail les initiatives du soutien ottoman et suggèrent qu'il devrait être interprété dans le contexte des tendances politiques et idéologiques majeures de l'Empire à cette période.

THE YOUNG TURK REVOLUTION AND THE NEGOTIATIONS FOR THE SOLUTION OF THE MACEDONIAN QUESTION*

At the beginning of the 20th century the Balkan territories of the Ottoman Empire were a hotly contested region among the Balkan states. Macedonia above all (Vilayet Salonica and the parts of Vilayets of Monastir and Kosovo in particular) was the centre of numerous Bulgarian, Greek, Serbian, Albanian and Aromunian (Vlach) armed committees. Each Balkan state claimed this region for itself and all of them led a hot diplomatic struggle against each other. Consequently the Macedonian Question became the biggest political problem in the Balkans. For the Ottoman Empire the Macedonian Question was a question of existence in Europe. Therefore the Ottoman government tried to stop the national movements by using military measures on one hand, and by implementing administrative reforms prepared by the Great Powers on the other. The Young Turks who began their oppositional movement against the Sultan regime in 1889 aimed at modernizing the Ottoman Empire in order to prevent its dissolution. The Young Turk revolution in 1908 which changed radically the political situation of the Empire took place in Macedonia and had also important impact on the Macedonian Question. During the time of their government from 1908-1912 the

Mehmet HACISALİHOĞLU is Assistant Professor Dr., Department of Political Science and International Relations, Yıldız Teknik Üniversitesi, Istanbul, Turquie.
e-mail : Hacisalihoglu.mehmet@gmx.de

* I would like to thank Dr. Christine Nölle-Karimi, M. Erdem Kabadayı and Dr. Rositsa Gradeva for their patient stylistic corrections and advice in the preparation of this article.

Young Turks tried to solve this question in line with the Ottoman interests.

Although the "Macedonian Question" represents a central research topic in Bulgarian, Macedonian and Greek historiography with the effect that some of the ecclesiastical organizations, revolutionary Macedonian committees and famous personalities of the "Macedonian struggle" are documented in great detail, the history of the Macedonian Question between 1908-1912 and the Macedonian policy of the Young Turks in this period have not been sufficiently researched up to now.[1] The relations and negotiations of the Young Turks with Bulgarian, Greek, Serbian and other national organizations in Macedonia for a joint solution of the Macedonian Question in particular are not satisfactorily researched. The recently published work of Hanioğlu constitutes an exception in this respect as it discusses the negotiations between the Young Turks and the political organizations in Macedonia up to the Young Turk revolution with the context of the general development of the Young Turk movement.[2] However, the most decisive negotiations took place in the phase after the revolution in July up to the general elections of October/November 1908 and these are not covered by Hanioğlu's work.

This article deals with the relations and negotiations between the Young Turks and the Bulgarian, Greek, Serbian and other political organizations in Macedonia during the events leading up to the 1908 revolution and the general elections of October/November 1908. The programmes of the political organizations in Macedonia and the Young Turks and their exchanged memorandums, which were collected by the Bulgarian consulates in Macedonia, are the most important sources of

[1] Some historiographical studies dealing with this subject are following: For the Greek-Young Turk relations during the revolution of 1908 see PANAYOTOPOULOS, A. J., "Early Relations between the Greeks and the Young Turks", *Balkan Studies*, 21, Thessaloniki, 1980, p. 87-95; for the relations between the Young Turks and other organizations in Macedonia see HANIOĞLU, M. Şükrü, *Preparation for a Revolution. The Young Turks, 1902-1908*, Oxford, 2001, and HAMZA, Yusuf, *Mladoturskata Revolucija vo Osmanskata Imperija/Osmanlı İmparatorluğu'nda II. Meşrutiyet'in İlânı* [Young Turk Revolution in the Ottoman Empire/Proklamation of the Second Constitution in the Ottoman Empire], Skopje / Üsküb, 1995. For the relations after the revolution see AHMAD, Feroz, "Unionist Relations with the Greek, Armenian, and Jewish Communities of the Ottoman Empire, 1908-1914", *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, vol. 1, *The Central Lands,* ed. by Benjamin Braude and Bernard Lewis, London, New York, 1982, p. 401-434.

[2] HANIOĞLU, M. Şükrü, *Preparation for a revolution, op. cit.,* p. 242-261.

this study. These documents are today available in the Bulgarian Historical Archives in Sofia. There are also many detailed reports of the Bulgarian consuls describing the process of these negotiations. Many Young Turks and Bulgarian, Greek and other personalities have written their memoirs which give us valuable information on the details of the relations between the Young Turks and political organizations in Macedonia.

In this article on the basis of the above mentioned sources we shall discuss in the first place the relations of the Young Turks with the different political organizations in Macedonia with the purpose of a better understanding of the attitude of the Macedonian organizations towards the Young Turk revolution and the position of these organizations during the negotiations after the revolution. The main question to be posed in this article is whether and to what extent the Young Turks and the individual organizations in Macedonia could reach a joint political basis for the solution of the Macedonian Question as a result of the negotiations after the revolution. This requires an analysis of the organizational structure and aims of the armed committees and political organizations established after the revolution, and their relationship with the respective Balkan states. Success or failure of the attempts to solve the Macedonian Question after 1908 depended largely on the ability of the Young Turks and the mentioned political organizations to develop common ground.

RELATIONS AND NEGOTIATIONS BEFORE AND DURING THE 1908 REVOLUTION

As early as the time of foundation of the Young Turk Committee of Union and Progress in the early 1890s there were indications of contacts between the Young Turks and the representatives of some Macedonian groups in Istanbul.[3] These contacts intensified after 1895, when the Young Turks had to flee from the Ottoman capital and began to organize the Young Turk movement in the West European centres and the Balkans. At this stage, the Young Turks established contacts with the

[3] TEMO, İbrahim, *İttihad ve Terakki Anıları* [Memoirs from Union and Progress], Istanbul, 1987 (1st ed., *İttihad ve Terakki Cemiyetinin Teşekkülü ve Hidemati Vataniye ve İnkılâbi Milliye Dair Hatıratım*, Mecidiye / Romania 1939), p. 50-51.

national-revolutionary organizations in Macedonia in order to win them over for the constitutional movement.[4] The attempts of some Young Turks, who appealed for a joint movement against the "absolutism of the Sultan", and the invitation of the representatives of the Macedonian organizations to the first Young Turk Congress in Paris in 1902 were the first highlight in this context.[5]

The Young Turks were only able to establish systematic connections with the Macedonian organizations in 1906, when a Young Turk committee came into being in Salonica, the centre of Macedonia. Thereafter the Young Turks in Salonica — also called Unionists — started to get organized in Macedonia and created solid connections with the competing revolutionary committees.[6] Below we shall describe their relations to the Greek, Bulgarian, Serbian, Albanian and Aromunian organizations:

Greeks

Initially the Unionists had better relations with the Greek Macedonian Committee than with the other Macedonian committees. The Young Turks in Salonica even obtained the aid of the Greek Macedonian Committee for their contacts with the Young Turk centre in Paris.[7] In 1904 the Greek armed movement ("antartes-movement") in Macedonia was re-organized by the Greek government by sending Greek officers as ostensible consulate officials to Macedonia. Thus, in the following

[4] HANIOĞLU, M. Şükrü, *The Young Turks in Opposition*, New York, Oxford, 1995, p. 90, 123-124; TEMO, İbrahim, *ibid*, p. 49-55. For the Young Turk concept for the solution of the Macedonian Question at the turn of the century see, for example, TUNALI-Hilmi, *Makedonya. Mazisi, Hali, Istikbali* [Macedonia. Its past, present, future], 2nd ed., Mısırü'l-Kāhire 1326 [Cairo, 1910] and several articles in the Young Turk periodical *Osmanlı/'Os̱mānlı* (Geneva), Nr. 9, 10, 11, 28, 29. For an analysis of the Young Turk concept see, HACISALİHOĞLU, Mehmet, *Die Jungtürken und die Mazedonische Frage (1890-1918)*, Munich, 2003, p. 76-87.

[5] For example see, DAMAD MAHMOUD PACHA, "Lettre ouverte aux Arméniens", *Pro Armenia*, nº 2 (December 10, 1900), p. 13; AHMED LÜTFULLAH, MEHMED SABAHADDIN, "Umum Osmanlı vatandaşlarımıza" [To all our Ottoman citizens], *'Osmānlı*, nº 81, p. 4-5. The same paragraph of the appeal was published in the periodical *Pro Armenia*: "Notre but essentiel en adressant aujourd'hui cet appel général à tous nos chers compatriotes Turcs, Albanais, Arméniens, Macédoniens, Syriens, Kurdes et Israélites, est d'établir l'entente indispensable pour fusionner les forces de tous les partis libéraux." "La quinzaine", *Pro Armenia*, nº 10 (April 10, 1901), p. 76.

[6] For the establishment of the Ottoman Freedom Committee (Osmanlı Hürriyet Cemiyeti) in Salonica see HANIOĞLU, M. Şükrü, *Preparation for a revolution., op. cit.*, p. 210 ff.

[7] BLEDA, Mithat Şükrü, *İmparatorluğun Çöküşü* [Collapse of the Empire], Istanbul, 1979, p. 24.

years, the Greek movement began to expand in the western part of Macedonia at the expense of the exarchist-Bulgarian movement, which until that time was dominant in Macedonia.[8] The Greeks were supported by the local Ottoman officials and the Muslim population against the exarchist *četa* movement. The reasons for this alliance are not far to seek. Both Ottoman officials and the Muslim population were confronted with the armed activities and uprisings of the exarchist *četa* movement, such as the *Ilinden* uprising of 1903, and they saw the Greek armed movement as a counterpoise to the Bulgarian-Macedonian organizations. In this connection the person of Rahmi Bey, a later founding member of the Young Turk committee in Salonica, is worth mentioning. According to Greek memoirs, he put his farm (*çiftlik*) at the disposal of a Greek officer in 1904 and thus enabled him to found armed Greek units (*antartika somata*) there.[9] It is also reported that the leading personalities of the Young Turk committee in Salonica had close contacts with the Greek consuls and the Greek committee members.[10]

In 1907, however, as the Young Turks gained political influence in Macedonia and openly began to advance claims to power in the Ottoman Empire, their relations with the Greeks deteriorated. When the two main wings of the Young Turks, the Committee of Progress and Union and the Organization of Private Initiative and Decentralization met with the Armenian Revolutionary Federation in Paris for a congress in December 1907, the Greek organization in Paris, Ligue Hellenique, ignored the invitation to participate and voiced publicly their opposition to a union with the Young Turks.[11] In view of the negative attitude of the Greeks in Paris in early 1908 both centres of the Committee of Progress and Union decided that the centre in Salonica should make an effort to win the Macedonian Greeks over to the Young Turk movement.[12]

During the Young Turk revolution in June 1908, the Committee of Progress and Union and the individual leaders of the revolution, Ahmed

[8] DAKIN, Douglas, *The Greek Struggle in Macedonia 1897-1913*, (1st ed., 1966), 2nd ed., Salonica, 1993, p. 173-183, 198-214.

[9] MAZARAKIS-AINIAN, Konstantinos Ioannu, *O Makedonikos Agōn. Anamnēseis* [The Macedonian Struggle. Memoirs], Salonica, 1963, p. 19.

[10] ZANNAS, Alexandros D., *O Makedonikos Agōn. Anamnēseis* [The Macedonian Struggle. Memoirs], Salonica, 1960, p. 35 ff.

[11] See the correspondence between the centre of the Committee of Progress and Union in Paris and in Salonica, BAYUR, Y. H., *Türk İnkılâbı Tarihi* [History of the Turkish Revolution], vol. 1, Part 1 (1st ed., 1940), 3rd ed., Ankara, 1983, p. 389-401.

[12] BAYUR, Y. H., *ibid.*, p. 401.

Niyazi Bey and Enver Bey above all, addressed leaflets to all ethnic groups and their committees in Macedonia urging them to stop ethnic fighting immediately and to support the Young Turk movement.[13] The Greek reaction to the Young Turk appeals was largely negative. Pointing to Greek national interests, the government in Athens advised through its consuls the Greeks in the Ottoman Empire not to support the Young Turk movement.[14] This policy was also supported by the Ecumenical Patriarch of Constantinople. In the course of the revolution, the Young Turk committee energetically tried to win the support of the Greeks and/or to secure at least their neutrality.[15] While all other revolutionary organizations stopped their fighting in response to the appeals of the Young Turks, the Greek Macedonian committee continued its armed actions and attacked the Slavic villages of Kibarca and Neveska, challenging in effect the claim of the Young Turks that their movement had brought peace and freedom to Macedonia. Thereupon the Young Turk committee hardened its attitude towards the Greeks. In two memorandums of July 9th/22nd, 1908 it demanded from the Greek community, the Greek Macedonian committee and the government in Athens that if they refuse to support the revolution, they should at least remain neutral. Otherwise, as the unionist memorandum of July 9th/22nd puts it, "they will be entirely responsible for the discord and the blood, that will be shed and will be convicted by the court [...] of humanity."[16] The threat-

[13] For a description of the Young Turk attempts to win the support of different ethnic groups and committees in Macedonia see AHMED NIYAZI BEY (Kolağası Resneli), *Hatırat-ı Niyazi yahud tarihçe-i inkılab-ı kebir-i Osmaniden bir sahife* [Memoirs of Niyazi or a page from the history of the great Ottoman Revolution], Istanbul 1326 [1910], p. 103 ff. See also the leaflets of the Young Turk committee to different ethnic and/or religious groups, "Proclamation au Peuple Mahométan", *Centralen Dâržaven Istoričeski Arhiv (CDIA)* (Sofia), Fond 331, Opis.1, a.e. 233, f. 136-151; "*Vâzvanie kâm Vsički Naši Sâotečestvennici Hristijani*" [Appeal to all our Christian compatriots], *CDIA*, Fond 771, Opis 6, a.e. 72, f. 1, 2, 3, 4.

[14] Mpaltatzis to the consuls in the Ottoman Empire, see PANAYOTOPOULOS, A. J., "Early Relations between the Greeks and the Young Turks", *op. cit.,* S. 93; VAKALOPULOS, K. A., *Neotourkoi kai Makedonia* (1908-1912) [Young Turks and Macedonia (1908-1912)], Salonica, 1988, p. 195.

[15] VAKALOPULOS, K. A., *ibid.*, p. 194.

[16] "*Manastırda Rum cema'ati re'isi ruhanisiyle Rum komitesine virilan muhtıra suretidir*" [Copy of the memorandum handed to the director of the Greek religious community and to the Greek committee], *CDIA*, Fond 331, Op. 1, a.e. 234, f. 101. For a Bulgarian translation by the Bulgarian representative in Salonica see "*Memorandum, podadenâ na predsedatelja na Gârckata Duhovna Obština vâ Bitolja i na Gârckija Komitetâ*" *CDIA*, Fond 331, Op. 1, a.e. 234, f. 99r-v, 100. This memorandum was also published in the Bulgarian newspaper *Dnevnik*, no. 2146, July 18, 1908, see BURILKOV, Dr Vladimir,

ening tone of these memorandums and the fact that the Young Turks were about to achieve victory urged the Greeks to follow the appeal of the Young Turks and to join along with the other population groups the proclamation of *Hürriyet* [Freedom] in many Macedonian cities a day later, on July 10th/23rd. Although the Greeks accepted the order of the day, they did not actually support the Young Turk movement. The reasons for this surfaced during the Young Turk-Greek negotiations after the reintroduction of the constitution, which will be discussed below.

Bulgarians - Macedonians

The relations between the Committee of Progress and Union and the Bulgarian-Macedonian groupings are a much more complex subject than the Greek-Young Turk ones. Until 1904 the Bulgarian Macedonian element dominated the political revolutionary life in Macedonia. The support of the Inner Macedonian-Adrianople Revolutionary Organization (IMRO) constituted an important goal for the Young Turk committee because of its great importance and dominant power position in Macedonia.[17] The IMRO was the only Macedonian committee which was invited by the Young Turks and the Armenian organizations to the Second Young Turk congress (Congrès des Partis d'opposition de l'Empire ottoman) in Paris 1907.[18] However, there were several factions within the IMRO. Since its foundation it included a left-oriented and a Bulgarian nationalist group. After the suppression of the Ilinden Uprising[19] and

V Makedonija i Odrinsko (1908-1912). Mladoturskata Revoljucija vidjana ot specialnija korespondent na "Dnevnik" [In Macedonia and the Adrianople district (1908-1912). The Young Turk Revolution seen by the special correspondent of the "Dnevnik"], ed. by I. Burilkova and C. Biljarski, Sofia [1998/99], p. 133-134; The same memorandum is also quoted in the work of AHMED NIYAZI BEY, *ibid.,* p. 223-226. For the memorandum to the Greek consuls, in which the Greek government was adressed, see *CDIA*, Fond 331, Op. 1, a.e. 234, f. 102r-v. For a copy see *CDIA*, Fond 331, Op. 1, a.e. 233, f. 151r-v, 157.

17 For the development of the Macedonian Question up to 1908 and the Inner Macedonian Revolutionary Organization (IMRO) see especially ADANIR, F., *Makedonische Frage. Ihre Entstehung und Entwicklung bis 1908*, Wiesbaden, 1979.

18 SILJANOV, Hristo, *Osvoboditelnite Borbi na Makedonija* [Liberation struggles of Macedonia], vol. 2 (1st ed., 1943), Sofia, 1983, p. 564.

19 ADANIR, F., *Makedonische Frage*, *op. cit.,* p. 160-201; SILJANOV, Hristo, *op. cit.,* vol. 1, p. 197-209, 290-294, 355-356, 434-435; PANDEVSKI, Manol, *Makedonskoto osloboditelno delo vo XIX i XX vek* [Macedonian liberation movement in 19th and 20th centuries], vol. 2: *Ilindenskoto vostanie* [The Ilinden-Uprising], Skopje, 1987, p. 79-87. DAKIN, D., *Greek Struggle…*, *op. cit.,* p. 93-94; ANDONOV-POLJANSKI, H., *Ilindenskoto vostanie I meg'unarodnata javnost* [The Ilinden-Uprising and the international public], Skopje, 1985.

the successful development of the Greek and Serbian armed movement at the expense of the exarchist movement in Macedonia from 1904 onwards,[20] the IMRO started to split up into left and right wing. Consequently, two factions crystallized within the IMRO: the right wing under the influence of Hristo Matov and the left wing under Yane Sandanski. In 1907 these two parties began to fight one another militarily.[21]

The right wing under Hristo Matov increasingly converged with Bulgarian national goals and the Macedonian policy of the Bulgarian government and therefore pursued a policy in favour of Macedonia's secession from the Ottoman Empire and union with Bulgaria.[22] This wing ignored the invitation to the Second Young Turk Congress, because — as Hristo Matov put it — they wanted autonomy and had no interest in joining forces with the Young Turks, whose aim was the "revitalization of Turkey".[23]

In contrast, the left wing was interested in a cooperation with the Young Turks in principle. According to the statements of a leading member, they even planned to send a delegation to Paris. However, due to the assassination of two right wing leaders, Boris Sarafov and Ivan Garvanov, many members of the left wing were arrested or closely surveilled by the Bulgarian police around this time. For this reason, they considered travel beyond the Bulgarian boundaries too dangerous.[24] In effect, no representative of the left wing took part at the congress. However, the idea of a constitutional Turkey as a solution for the Macedon-

[20] For the development of the Greek *antartes*-movement see DAKIN, D., *Greek Struggle…*, Köln, 1985, p. 173-214; VAKALOPULOS, A., *Griechische Geschichte von 1204 bis heute, op. cit.,* p. 178; POPLAZAROV, R., *Grčkata politika sprema Makedonija vo vtorata polovina na XIX i početokot na XX vek* [Greek Macedonian policy in the second half of 19th and the beginning of 20th centuries], Skopje, 1973, p. 69 ff. For the Serbian *četa*-movement see TODOROVSKI, G., *Srpskata četnička organizacija i nejzinata aktivnost vo Makedonija* [The Serbian *četa*-organization and its activity in Macedonia], (First published in: *Glasnik na Institutot za Nacionalna Istorija,* XII/1 (Skopje, 1968), p. 181-204.), in: Todorovski, G., *Srpsko-makedonskite odnosi vo minatoto* [Relations between Serbian and Macedonia in the past], Skopje, 1987, p. 70-91; ADANIR, F., *Makedonische Frage*, *op. cit.,* p. 222-226.

[21] SILJANOV, H., *op. cit.,* vol. 2, p. 362-507; ADANIR, F., *Makedonische Frage*, *op. cit.,* p. 200 ff.

[22] ADANIR, F., *ibid.,* p. 232.

[23] MATOV, Hristo, *Hristo Matovâ za svojata revoljucionna dejnostâ. Lični beležki* [Hristo Matov about his own revolutionary movement. Personal notes], [n.p.] 1928, p. 53.

[24] Interview of the Young Turk newspaper *İttiḥād ve Teraḳḳi* with Pavel Deliradev after the Young Turk revolution, quoted in the report of the Bulgarian representative in Salonica to Bulgarian foreign minister Paprikov, no. 696, July 27, 1908, *CDIA*, Fond 334, Op. 1, a.e. 293, f. 64-65r-v.

ian Question was winning wider support in the left circles. This view was also propagated by the newspaper *Odrinski glas*, published by the social democrats Pavel Deliradev and Georgi Stoynov as the organ of the Brotherhoods in Adrianople starting from the January 1908.[25] In May 1908 the publishers of the newspaper gathered with the leaders of the left wing (Serrais — and Strumitsa-groups) in the Pirin Mountains. During this congress they raised the idea of a Balkan Federation as the main goal of the organization. They also considered terminating the *četa* movement and starting legal agitation instead. The most important decision of the congress was to start direct negotiations with the Young Turks.[26] It is indeed difficult to give a definite answer to the question as to what the actual motives for this attitude of the left wing of the IMRO under the leadership of Yane Sandanski were. However, the following circumstances seem to have played a decisive role:

From ca. 1905 the Ottoman army improved its methods to pursue the armed bands and the continuation of successful revolutionary activities became increasingly difficult.[27] The left-wingers were affected by this change just as much as the other revolutionary movements in Macedonia. Moreover, the left wing continued to fight against the Greek *antartes* and the Serbian *četas*, which in 1904 became stronger than ever before. But an even more important problem for the left wing was the fight against the right wing of the IMRO, which was supported by the Bulgarian government. As a result of the progress of the Greek and the Serbian armed movements, Macedonia was close to apportionment among Bulgaria, Greece and Serbia. Under these circumstances, the left wing was the only group that opposed the division of Macedonia among the Balkan states and pursued as their goal the establishment of Macedonia as a unified and equal member within a Balkan Federation.[28] The

[25] TOMOV, A., "Mestoto i značenieto na 'Odrinski glas' v makedonskoto revoljucionno dviženie" [The position and importance of the "Odrinski glas" in the Macedonian revolutionary movement], *Makedonska Misâl*, year I (1946), Book 9-10, p. 394-404.

[26] DELIRADEV, Pavel, *Jane Sandanski*, Sofia, 1946, p. 25-26; HARIZANOV, Ivan, "*Istorija na Makedonskoto Dviženie — Jane Sandanski*" [History of the Macedonian movement — Jane Sandanski], *CDIA*, Fond 1508, Opis 1, a.e. 545, f. 11; MAKDERMOT, Mersija, *Za svoboda i sâvâršenstvo. Biografija na Jane Sandanski* [For Freedom and Perfection. Biography of Jane Sandanski], (translated from English to Bulgarian by Veselin Izmirliev), Sofia, 1987, p. 273-291.

[27] TOKAY, Gül, *Makedonya Sorunu: Jön Türk İhtilalinin Kökenleri (1903-1908)* [The Macedonian Question: The origins of the Young Turk revolution (1903-1908)], Istanbul, 1996, p. 141-142.

[28] MINOSKI, M., *Federativnata ideja vo makedonskata politička misla: 1887-1919*

situation of the left wing was becoming increasingly precarious and it could not hope for support by any side or country. The Young Turks had meanwhile enhanced their power in Macedonia by winning over officers to their movement. On the one hand, the introduction of a constitution in the Ottoman Empire as advocated by the Young Turks would — if only temporarily — invalidate the basis of the armed struggle in Macedonia and consequently delay the division of Macedonia. On the other hand, it would provide the left wing with a more favourable position for its activities vis-à-vis its rivals, who could not establish a good a relationship with the ruling Young Turks because of their separatist views. Thus, an alliance with the Young Turks was of great importance for the left wing and the Sandanists. The Young Turks also considered such an alliance invaluable.

The Young Turk revolution came as a surprise for the right wing of the IMRO.[29] The Committee of Progress and Union in Monastir/Bitola and the leaders of the uprising in the rural areas addressed several appeals to the Bulgarian population and to the "Bulgarian committee" to stop inter-ethnic fighting in Macedonia and to join them.[30] They met no resistance from the Bulgarian population in the rural areas and were able to win their support during the final phase of the revolution.[31] The two factions of the IMRO stopped their armed activities. On the day of the proclamation of "*freedom*" (July 10th/23rd, 1908), the representatives of the Bulgarian community, the church and other organizations took part in the ceremonies and the armed *četas* gradually came to the cities in order to participate in the ceremonies. However, these developments were not welcomed by the right wing of the IMRO. Hristo Matov

[The idea of federation in the Macedonian political thought: 1887-1919], Skopje, 1985, p. 85.

29 SILJANOV, H., *op. cit.*, vol. 2, p. 565-566.

30 For an appeal leaflet of the Committee of Progress and Union in Bulgarian see "*Vâzvanie kâm Vsički Naši Sâotečestvennici Hristijani*" [Appeal to all our Christian citizens], *CDIA*, Fond 771, Opis. 6, a.e. 72, f. 1, 2, 3, 4. For an appeal leaflet of Ahmed Niyazi Bey, one of the leaders of the Young Turk uprising, to the "Bulgarian citizens", *CDIA*, Fond 331, Opis 1, a.e. 233, f. 196r-v.

31 [Enver Paşa], *Enver Paşa'nın Anıları* (1881-1908) [Memoirs of Enver Paşa (1881-1908)], ed. by H.E. Cengiz, Istanbul, 1991, p. 118, 123; "Mladoturskoto vâstanie" [The Young Turk Uprising], *Den*, July 1, 1908, p. 3; "Mladoturskoto dviženie vâ Turcija" [Young Turk Movement in Turkey], *ibid.*, July 4, 1908, p. 3; Report of the Bulgarian representative in Salonica, July 10/23, 1908 to Paprikov about the positive attitude of the Bulgarian people in Voden and Gevgeli towards the Young Turk movement, *CDIA*, Fond 334, Op. 1, a.e. 293, f. 12r-v.

tried in vain to prevent the dissolution of the armed units and their participation in the ceremonies.[32] During the revolution, the Young Turk committee contacted the right wing of the IMRO in order to negotiate a joint political platform for the solution of the Macedonian Question.

The outbreak of the Young Turk revolution was welcomed with enthusiasm by the left wing of the IMRO, especially by the group led by Sandanski. During the revolution, there were growing efforts on both sides to enter direct negotiations. A meeting between Yane Sandanski and the leader of the Committee of Progress and Union was arranged in Nevrokop (mod. Gotse Delčev). It took place at the first day after the reintroduction of the constitution. After this official meeting with the representatives of the Young Turk committee, Sandanski and his entourage and the Young Turk representatives set out for Salonica, the centre of the Young Turk movement, in order to negotiate with the leaders of the Young Turk Committee.[33]

The Other Ethnic Groups and Committees in Macedonia

After rendering their armed movement more efficient in 1904 the Serbs, who were also involved in the Macedonian question, achieved great successes against the exarchist movement in North and West Macedonia. We know nothing about any connections and/or negotiations between the Committee of Progress and Union and the Serbian Macedonian committee, which was of minor importance in Macedonia as compared with the IMRO and the Greek Macedonian committee. During the Young Turk revolution, the Serbs remained cautious until the reintroduction of the constitution. Only after the success of the revolution and following an order by the Serbian government did they participate in the ceremonies.[34]

[32] MATOV, Hristo, *op. cit.*, p. 15. When Hristo Matov was interviewed by Leo Trotzki during the Balkan Wars, he confirmed that he sent Petr Atsev and Petr Čaulev in the mountains, in order to convince the *četas* to stay in the mountains with their arms. The Interview of Leo Trotzki with Hristo Matov "Der Četnik-Kampf und der Krieg" (first published in: *Kievskaya Mysl*, no. 293, October 22, 1912), in TROTZKI, Leo, *Die Balkankriege 1912-13*, translated from Russian to German by H. Georgi and H. Schubärth, Essen, 1995, p. 259 f.

[33] MAKDERMOT, M., *op. cit.*, p. 296-302.

[34] PANDEVSKI, Manol, *Makedonskoto osloboditelno delo vo XIX i XX vek* [Macedonian liberation movement in 19th and 20th centuries], vol. 4: *Političkite partii i organizacii vo Makedonija (1908-1912)* [Political parties and organizations in Macedonia (1908-1912)], Skopje, 1987, p. 287-288.

As far as the Albanian — Young Turk relationship is concerned, it is important to note that a significant part of the Albanians identified themselves with the Ottomanist ideal of the Young Turks and belonged to the inner circles of the Young Turks' branch committees. For example, the members of the Committee of Progress and Union in Skopje were mainly Albanians.[35] The famous leader of the Young Turk revolution Ahmed Niyazi Bey was also of Albanian origin. However, the Ottomanist idea of the Young Turks contradicted the Albanian nationalism. Moreover, the Albanian nationalists regarded the Young Turk movement as a threat for the Albanian national movement.[36] The Albanian national movement gained revolutionary momentum with the foundation of the first Albanian committee in 1905 and one year later armed resistance began in different regions of Albania.[37] During the Young Turk revolution intensive negotiations with the Albanians and the Albanian committee took place. Thanks to the special efforts of Ahmed Niyazi Bey and the Young Turk branch committees the Albanian committee approved the reintroduction of the constitution.[38] The Young Turk promise to prevent the intervention of the Great Powers in the inner affairs of the Empire, which was seen as a threat by the Albanian nationalists, played a decisive role for obtaining their support. A meeting of the armed Albanians in Ferizovic (Firzovik) where the Albanian demonstrators demanded also the reintroduction of the constitution also contributed to the success of the Young Turk revolution.[39] However, it met an opposition among some Muslim Albanians in Kosovo, who supported Abdülhamid II and feared loss of privileges in case of a system change.[40]

The Aromunians (Kutzo Vlachs) could not hope for an annexation of Macedonia by Romania due to their small population and their geographic distance from Romania. They tried to emancipate themselves from the Ecumenical Patriarchate and therefore were persecuted by the

[35] BARTL, Peter, *Die albanischen Muslime zur Zeit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung (1878-1912)*, Wiesbaden, 1968, p. 154-155.

[36] [Enver Paşa], *Enver Paşa'nın Anıları (1881-1908)*, *op. cit.,* p. 85-86.

[37] BARTL, P., *Die albanischen Muslime…*, *op. cit.,* p. 151-152.

[38] AHMED NIYAZI BEY, *op. cit.,* p. 93, 101-104, 116, 163-165.

[39] KÜLÇE, Süleyman, *Firzovik Toplantısı ve Meşrutiyet* [The Firzovik meeting and the constitution], Izmir, 1944.

[40] KANSU, Aykut, *1908 Devrimi*, translated into Turkish by Ayda Erbal, Istanbul, 1995, *Elusive Transformation: The Revolution of 1908 in Turkey*, Leiden, New York, Cologne, 1997, p. 150-151; KONDI, V., *Greece and Albania: 1908-1914*, New York, 1975, p. 42 ff; TEMO, İbrahim, *İttihad ve Terakki Anıları, op. cit.,* p. 187-188.

Greek Macedonian committee. In March 1908 at the latest they began to cooperate with the Committee of Progress and Union against the claims of Bulgaria, Greece and Serbia on Macedonia.[41]

The Jews and the Dönmes (Jews who had converted to Islam in the 17th century[42]), who constituted an important part of the population of the city of Salonica, were another population group which supported the unionist Young Turks from the beginning. They also regarded the Bulgarian, Greek and Serbian claims to Macedonia as a danger for their own existence.[43]

ESTABLISHMENT OF THE CONSTITUTION CLUBS IN MACEDONIA

At the end of the revolution the Committee of Progress and Union changed its name and revived its original name Committee of Union and Progress, which had been the accepted name for the all Young Turk fractions until 1902. In spite of this name change, the committee did not include all Young Turk fractions and continued as a unionist organization under the leadership of the centre in Salonica, which favoured the strong centralization of the administration in the Ottoman Empire. The other Young Turk groupings, above all the advocates of decentralization under the leadership of Prince Sabahaddin, established their own parties and stood in opposition to the unionist government. On the one hand, the Committee of Union and Progress began to act as a political party, but on the other hand it preserved its character of a semi-secret committee. In the weeks following the introduction of the constitution, the unionists

[41] Nicolae Batzaria, the general inspector of the Romanian (Aromunian) schools in the Ottoman Empire, had very close ties with the Committee of Progress and Union in Salonica before the revolution and thereafter he became senator in the Ottoman senate. For his memoirs see BATZARIA, N., *Din Lumea Islamului, Turcia Junilor-Turci* [From the World of Islam. Turkey of the Young Turks], Bucharest (n. d.); KARPAT, K. H, "The Memoirs of N. Batzaria: The Young Turks and Nationalism", *International Journal of Middle East Studies*, 6,1, 1975, p. 276-299. For the Aromunian-Young Turk agreement see the letter from the central committee in Paris to the central committee in Salonica on March 8, 1908, BAYUR, Y. H., *Türk İnkılâbı Tarihi*, vol. 1, part 1, p. 442.

[42] For the conversion of the Jews to Islam see GÖVSA, Alaettin, *Sabatay Sevi*, Istanbul, 2000.

[43] HANIOĞLU, M. Şükrü, "Jews in the Young Turk Movement to the 1908 Revolution", in A. Levy (ed.), *The Jews of the Ottoman Empire*, Princeton, New Jersey, 1994, p. 519-526.

forced the Sultan to grant further concessions and consequently the centre of the committee in Salonica became the new centre of power in the Ottoman Empire.[44] Arguing from an elitist standpoint, the Unionists claimed to be the only party which was really aware of the problems of the Ottoman Empire and was able to solve them. Among other things, they endeavoured to enhance their power position in the Empire and, in the following years, were unwilling to relinquish power to another political party even after they had lost the majority in the parliament.[45]

In Macedonia, the Unionists aimed at abolishing its special status deriving from the intervention and reform projects of the Great Powers and declared constitutional rights to be the only valid concessions in the whole Empire.[46] This claim of the Unionists raised worries in the Balkan states, especially in Bulgaria, which regarded the exceptional status of Macedonia as favourable for its policy to annex this region. At the same time, the Bulgarian government showed no reaction because it feared that the European countries would oppose a military intervention against what was perceived as "Pro-European" revolution. Moreover, the Bulgarian principality decided to use the changed circumstances to its own benefit by declaring its independence from the Ottoman Empire, which it did a few months later. But the Unionists were aware of the fact that the establishment of a constitutional administration alone would not suffice to solve the Macedonian Question. In their opinion, the retention and consolidation of Ottoman rule in this region hinged on the solution of the Macedonian Question. This goal could only be achieved if the committees and the newly emerging constitution clubs in Macedonia could be won over for a common political programme. Therefore, the unionist committee continued its negotiations with the revolutionary committees and the newly formed political parties in Macedonia uninterruptedly even after the revolution. But before discussing these negotiations in detail it is worthwhile dwelling on the foundation of the constitution clubs in Macedonia.

In the first weeks after the reintroduction of the constitution, different ethnic groups began to form political parties, the so-called *constitution*

[44] For the concessions of the Sultan see his Ferman, July 19, 1908 (old style), KILI, S., GÖZÜBÜYÜK, A. Ş., *Türk Anayasa metinleri. Sened-i İttifaktan günümüze* [Texts of the Turkish constitutions. From the sened-i ittifak up to present], Ankara, 1985, p. 67-69. For the further concessions of the Sultan see KANSU, A., *1908 Devrimi*, p. 157-168.

[45] For the relations of the Committee of Union and Progress to the Ottoman government see KANSU, A., *Politics in Post-Revolutionary Turkey, 1908-1913*, Leiden, Boston, Cologne, 2000.

clubs. The governments of the Balkan states and the respective Macedonian committees, which continued to be armed, played an important role in this process. In it the cooperation of the right wing of the IMRO and the Bulgarian government accelerated. Toma Karajovov, who until that time worked in the service of the Bulgarian foreign ministry in Rome, was elected as the director of the Bulgarian constitution clubs.[47] The Bulgarian constitution clubs remained in constant connection with the Bulgarian government, from which they also received financial support.[48] Consequently, they pursued the objectives of the Bulgarian government and they acted in accordance with the Bulgarian policy of annexing Macedonia.[49] The negotiations between the Committee of Union and Progress and the right wing of the IMRO, which began during the revolution, continued after the formation of the Bulgarian constitution clubs.

The left wing of the IMRO, especially the Sandanists, preserved their organization until the beginning 1909 when they established the Federal People's Party.[50] As the Bulgarian constitution clubs and the Sandanists

[46] In a public speech in Salonica on July 16, 1908 (old style) Enver Bey demanded officially that the Great Powers withdraw their agents from Macedonia, see "Discours d'Enver Bey" (manuscript), *CDIA*, Fond 331, Op. 1, a.e. 234, f. 135r-v, 136. For the same text see also, *CDIA*, Fond 3, Op. 8, a.e. 1256, f. 27r-v, 28. For the retreat of the European officers from Macedonia see TODOROVSKI, G., *Makedonskoto prašanje i reformite vo Makedonija* [The Macedonian Question and the reforms in Macedonia], Skopje, 1989, p. 241-255.

[47] For the establishment of the Bulgarian constitution clubs see KARAJOVOV, Toma, "Kak se sâzdadoha bâlgarskite konstitucionni klubove v Turcija" [On the way in which the Bulgarian constitution clubs were founded in Turkey], *Borbite v Makedonija i Odrinsko 1878-1912. Spomeni* [Struggles in Macedonia and Adrianopel, 1878-1912. Memoirs], ed. by K. Pandev, Z. Noneva, Sofia, 1982, p. 724-729.

[48] See, for example, the report of T. Karajovov to Bulgarian Prime Minister Malinov, Sofia, February 17, 1909, *CDIA*, Fond 1079, Op. 2, a.e. 383, f. 1r-v, 2r-v.

[49] In this report the Bulgarian representative in Salonica makes it clear that following the instructions of the Bulgarian foreign minister the right wing of the IMRO represented by P. Penčev, the constitution clubs and the Bulgarian Exarchate were working together. They were preparing themselves for the coming elections and were working against the attacks of other groups in Macedonia; no. 762, August 12, 1908, *CDIA*, Fond 334, Op. 1, a.e. 293, f. 122r-v, 123r-v, 124r-v, 125r-v, 126r-v.

[50] For the establishment of the Federal People's Party see especially PANDEVSKI, M., *Makedonskoto osloboditelno delo vo XIX i XX vek*, vol. 4: *Političkite partii i organizacii vo Makedonija (1908-1912)*, Skopje, 1987, p. 138-229. For the ideology of this party see also the article "Našite pozicii" [Our positions], in the first no. of the Party's organ *Narodna volya,* January 17, 1909, p. 1, and for the organization of the Party see "Organizacijata na Narodna Federativna Partija" [Organization of the Federal People's Party], *ibid.*, no. 2, January 24, 1909, p. 2.

drew their support from the Christian-Slavic population of Macedonia, their rivalries, which had previously turned into armed clashes, continued after the reintroduction of the constitution. In the new period both groups tried to expand their respective zones of influence at each other's expense. While the constitution clubs were fully supported by the Bulgarian government, its consuls in Macedonia and the Bulgarian press, which was widely read in Macedonia, the left wing of the IMRO did not receive any support. Accordingly, they tried to counteract the Bulgarian propaganda in their zone of influence, sometimes even resorting to violence.[51] In this power struggle the Sandanists tried to win the Young Turk committee to their side by publicly denouncing the nationalist-separatist objectives of the Bulgarian constitution clubs on the one hand and by emphasizing their faithfulness to the principle of the indivisibility of the Ottoman Empire on the other.[52]

In the beginning the Committee of Union and Progress reacted cautiously to the appeals of the Sandanists because it wanted to arrive at an agreement with all political organizations. This attitude changed subsequently when the Sandanists assisted the Young Turkish committee in the suppression of the attempted counterrevolution of April 1909 (*31 Mart vak'ası*). Finally, after the possibility of an unification with the Bulgarian constitution clubs had faded, the Committee of Union and

[51] See, for example, the following articles: "V carstvoto na Sandanski" [In the Kingdom of Sandanski], *Dnevnik*, no. 2183, August 25, 1908; no. 2189, August 31, 1908; no. 2191, September 2, 1908; no. 2192, September 3, 1908; no. 2193, September 4, 1908. These articles written by D. V. Burilkov are also published in: BURILKOV, Dr Vladimir, *V Makedonija i Odrinsko (1908-1912)*, *op. cit.*, p. 168-188. The accusations in the Bulgarian newspapers about the "atrocities" of the Sandanists against the "agitators" of the right wing of the IMRO were denied and criticized in the organ of the Sandanists, see, "Pobesneli protivnici" [Rabid opponents], *Konstitucionna Zarja*, no. 3, August 27, 1908, p. 3.

[52] See especially the leaflet signed by Sandanski, "*Manifestâ kâmâ vsičkite narodnosti vâ imperijata*" [Manifesto to all Peoples in the Empire] from July 18, 1908 (old style), which invited all peoples to support the Young Turk revolution and warned against possible anti-Young Turk advices from the Balkan states, especially from Bulgaria. For the leaflet in the original see, *CDIA*, Fond 771, Op. 2, a.e. 17. See also the public speeches of Sandanist revolutionary Pavel Deliradev and interviews with him, in which he openly condemned the Bulgarian policy as expansionist and destructive for Macedonia. In a speech from July 27, 1908 (old style) in Salonica, he finished his speech with the following words: "We should make an alliance with the Turks, but not with it [Bulgaria]; From Bulgaria we can expect only evil, but will never benefit", see the report of the Bulgarian representative in Salonica to the foreign minister, no. 707, July 29, 1908, *CDIA*, Fond 334, Op. 1, a.e. 293, f. 74-75r-v.

Progress resorted to systematic support for the Sandanists, and continued to do so as long as the unionist government was in power.[53]

On the Greek side, a political party called Greek Political Society was established by the Organization of Constantinople which was founded in Istanbul in early 1908 and remained underground until 1912.[54] In comparison to the Slavic constitution clubs, the Greek Political Society played a comparatively minor role in the representation of the Ottoman Greeks. The Ecumenical Patriarchate and the numerous Greek deputies in the Ottoman Parliament, which opened in December 1908, were far more influential.

The Serbian, Aromunian (Vlach) and the Albanian sides also established their constitution clubs. Like the former Macedonian committees, the Serbian and the Aromunian clubs came into being with the direct help of the Serbian and Romanian governments and pursued the same goals as these governments.[55] Unlike the Greek, Bulgarian, Serbian and Aromunian ones, the Albanians in Macedonia received no assistance from an Albanian national state which did not exist yet at that time.[56] Among the numerous Albanian clubs which sprang up, three major centres with different objectives crystallized in Monastir, Salonica and Istanbul. While the clubs of Monastir pursued a anti-unionist line, the centres in Salonica and Istanbul had rather a pro-unionist attitude.[57] Only during the constitutional period the Albanian groups succeeded in reaching more or less a consensus for Albanian autonomy. This process was

[53] See HACISALİHOĞLU, Mehmet, *Die Jungtürken und die Mazedonische Frage*, *op. cit.*, p. 273-274, 366.

[54] SULIOTIS-NIKOLAIDIS, Athanasios, *Organōsis Kōnstantinoupoleos* [Organization of Constantinople], ed. by Th. Veremis and K. Mpura, Athens, 1984, for example, p. 39-50; PANAYOTOPOULOS, A. J., "The «Great Idea» and the Vision of Eastern Federation: A Propos of the Views of I. Dragoumis and A. Souliotis-Nicolaïdis", *Balkan Studies*, vol. 21, Salonica, 1980, p. 331-365.

[55] PANDEVSKI, M., *Makedonskoto osloboditelno delo vo XIX I XX vek*, vol. 4: *Političkite partii i organizacii vo Makedonija (1908-1912)*, Skopje, 1987, p. 287-298, 347-349.

[56] The question of the Albanians-Young Turks relations is different from the relations of the Young Turks with the Christian groups in Macedonia and it must be discussed separately in the context of the Albanian Question. For this reason I did not discuss it in details in this paper. For more details see SKENDI, Stavro, *The Albanian National Awakening, 1878-1912*, Princeton, 1967, p. 335 ff.

[57] BARTL, P., *Die albanischen Muslime…*, *op. cit.*, p. 162-163; SENKEVIČ, I. G., "Mladotureckaja revoljucija 1908 g. i albanskoe nacionalnoe dviženie" [Young Turk revolution in 1908 and the Albanian national movement], *Soveckoe vostokovedenie*, no. 1 (1958), p. 31-41, p. 38.

facilitated by the foundation of a number of Albanian societies and publications which on the other hand led to a multiplication of the Albanian points of view. This, in turn, prepared the ground for the coordination of the Albanian National Movement on a scale that had been unthinkable prior to 1908. Subsequently, the coalescence of the various Albanian points of view was, of course, further promoted and accelerated by the conflicts with the Unionist governments.[58]

NEGOTIATIONS UNTIL THE GENERAL ELECTIONS IN OCTOBER / NOVEMBER 1908

The negotiations between the Unionists and the different parties in Macedonia at the end of the revolution focused on a political programme which would bring together all political interests. The centre in Salonica first waited for the Macedonian parties to declare their demands with a view to a common programme. Thirteen days after the reintroduction of the constitution the right wing of the IMRO sent a letter to the unionist centre demanding the decentralization of government in the entire Ottoman Empire and the establishment of self-government in Macedonia. Turkish was to be used for official communications with the central government only, whereas local languages were to be incorporated into the daily administrative and judicial proceedings. Likewise the regional languages were to become the medium of school instruction, with Turkish as a compulsory subject. Macedonia was to be divided along ethnic borders. There was to be no official state religion and all nationalities and religions were to enjoy equal rights. Further demands were military service for all, the dethronement of the Sultan and an amnesty for all political prisoners, exiled and emigrants. In conclusion, the organization declared its intention to retain its organizational structure and arms until the fulfilment of these demands and declared its readiness to defend if

[58] In the current historiography great importance is attached to the unionist centralization policies as the cause for the upswing of the Albanian national movement of 1909. In my opinion, this development was brought about in the first place by the wide variety of political organizations and publications which emerged in the constitutional period. In the mentioned article, for example, Senkevič describes the upswing of the Albanian cultural and political activities, e.g. establishment of schools and political clubs. At the end of the article, however, the author emphasized the "chauvinistic Policy" of the Young Turks as the main reason for the Albanian uprisings against the "Turkish yoke" in 1909, *ibid.*, p. 41.

threatened in its independence and to fight everywhere in Macedonia for freedom or death.[59] The right wing itself recognized the radical nature of its demands. Five days later it declared that it would not insist on the dethronement of the Sultan but would not relinquish its other demands.[60]

The demands of the Bulgarian constitution clubs which came into being around mid-August first in Salonica and then in Bitola (Monastir) were more moderate. Their programme stated that it was their aim to educate the Bulgarian people according to constitutional freedoms in order to achieve self-administration in Macedonia, and to prepare the Bulgarian population for the coming elections.[61] On the whole, however, the demands of the Bulgarian clubs resembled those of the right wing of the IMRO, namely an expanded self-administration for Macedonia, a new administrative division in accordance with the ethnic divisions, and the introduction of the language of the local majority population as the official language in addition to Turkish.[62] The programme proposed by the Bulgarian statesman Naumov as a basis of compromise for the right and left wings of the IMRO also contained the same demands and added that the confessional communities should retain their rights and privileges.[63]

Around the middle of August, Greeks also submitted a memorandum with the following demands to the centre of the Committee of Union and Progress:

[59] See the letter from July 23 (old style), 1908 published in the organ of the right wing of the IMRO on August 5, 1908 (old style), BILJARSKI, C., "Vâtrešnata Makedono-odrinska Revoljucionna Organizacija, Sâjuzât na Bâlgarskite Konstitucionni Klubove i Narodnata Federativna Partija (Bâlgarska Sekcija) sled Mladoturskata revoljucija" [The Inner Macedonian Revolutionary Organization, the League of the Bulgarian Constitution Clubs and the Federal People's Party (Bulgarian section) after the Young Turk revolution], *Izvestija na Dâržavnite Arhivi*, no. 56 (Sofia 1988), p. 117-189, p. 130.

[60] BILJARSKI, C., *ibid.*, p. 131-132.

[61] For the establishment of the Bulgarian Constitution Clubs and for their programme see the report of the Bulgarian representative in Salonica to the foreign minister, no. 728, August 5, 1908, *CDIA*, Fond 334, Op. 1, a.e. 293, f. 97, 98r-v, 99, and Fond 331, Op. 1, a.e. 233, f. 86, 87r-v, 88. For the establishment of the Bulgarian constitution clubs in Monastir (Bitola) and its programme see the report of the Bulgarian representative in Salonica to the foreign minister, no. 613, August 7, 1908, *CDIA*, Fond 331, Op. 1, a.e. 249, f. 1r-v.

[62] See the report of the Bulgarian representative in Bitola, no. 618, August 10, 1908, *CDIA*, Fond 331, Op. 1, a.e. 249, f. 4 r-v, 5.

[63] Enclosed with the report of the Bulgarian representative in Salonica to the foreign minister, no. 741, August 7, 1908, *CDIA*, Fond 331, Op. 1, a.e. 233, f. 93-95, and Fond 334, Op. 1, a.e. 293, f. 104-106.

> "The sole and main condition for the successful implementation and establishment of the new regime is that the religious, ecclesiastical and educational rights of each people be acknowledged on the basis of previously accorded rights and privileges. As for the Greek element, whose true views and opinions we represent, it demands its acknowledged rights to be respected and defended; it demands them to be applied freely in the entire religious jurisdiction of the Ecumenical Patriarchate; and it demands the restoration of the rescinded ecclesiastical educational privileges.
>
> There is no doubt that this is the opinion of the entire Greek element without exception. The patriarch has expressed the same sentiment in a letter submitted to the Sultan on the occasion of the proclamation of the constitution, and has declared that the extraordinary and special rights of the Ecumenical Patriarchate and the Rum milleti must not be forgotten, as these have always been acknowledged and protected by the state up to now. Consequently, the development of this people within the sphere of their heretofore acknowledged rights should not be obstructed."[64]

This memorandum reveals why Greeks rejected the Young Turk revolution. Thanks to the privileges of the Ecumenical Patriarchate, they were in a better position in the Macedonian question than for example the Bulgarians, who were able to win the Slav-speaking Orthodox Macedonians for the Exarchate and, hence, also for the national Bulgarian propaganda, only after the establishment of the Bulgarian Exarchate in 1870. In other words, the retention of the traditional millet-system was a great advantage for the national Greek interests and Greeks saw the Young Turk revolution, which fought against the traditional Ottoman system, as a threat for their national interests. Like any other party the Greeks tried to improve their position during the negotiations with the Unionists and formulated new, far-reaching demands. In addition to the restoration of the withdrawn ecclesiastical and school privileges, it required the formation of military units on the basis of religious affiliation, arguing that this would enhance discipline in the army and would facilitate the performance of religious tasks and prayers.[65] The fulfilment of the Greek demands would have meant not only a consolidation and an extension of the millet-system and thereby the retention of the old order which was counteracted by the Young Turks, but it would also have

[64] See the Bulgarian translation of the Greek memorandum appended to the report of the Bulgarian representative in Salonica to the foreign minister, no. 768, August 13, 1908, *CDIA*, Fond 334, Op. 1, a.e. 293, f. 139-144, and Fond 331, Op. 1, a.e. 233, f. 110-115. See also BILJARSKI, C., *ibid.*, p. 141-143.

[65] Report, no. 768, *ibid.*, f. 141 and 112. About these demands were also discussed during the meetings of the Greek and Young Turk representatives in mid-August 1908, see VAKALOPULOS, K. A., *Neotourkoi kai Makedouia* (1908-1912), *op. cit.*, p. 214-216.

entailed the abolishment of the privileges which the Orthodox Bulgarians and Aromunians had acquired after a difficult and long-drawn struggle against the Ecumenical Patriarchate. The final paragraph of the Greek memorandum states clearly that only in this manner "a real friendship and political union of all Ottomans without discrimination on the basis of ethnicity or religion" could be achieved and the state could acquire an appropriate place among the civilized countries.[66]

The Serbians also used the negotiations to demand new concessions for the strengthening of their position in Kosovo and Macedonia. In its exchanges with the Unionists, it also demanded — among other things — that the Serbs in Macedonia should be acknowledged as a specific national group (*millet*) and that a Serbian should be appointed as the metropolitan to the diocese of Debar and Veles.[67]

The demands of the Aromunians also aimed at the improvement of their position in Macedonia but were diametrically opposed to those of the Greeks. They stated that the Patriarchate should acknowledge the same rights for the Aromunians as for the Greeks. Otherwise a separate Aromunian church with an independent spiritual leader would have to be established. Further demands included school instruction in their own language and decentralization of the administration in Macedonia.[68] The national Albanian circles likewise demanded independent local churches for the Christian Albanians, public schools in Albanian language, local self-administration and decentralization for the Albanian regions.[69]

The demands of the left wing of the IMRO and the Sandanists resembled to a certain extent those of the remaining parties in that they called for an administrative decentralization in Macedonia and schooling in the local majority language. What distinguished the Sandanists from all other Macedonian parties, however, is their demand for the secularisation of education and other aspects of cultural life, which would have resulted in the removal of the *millet* system. In their opinion, the theocratic character of the cultural life in the Ottoman Empire was a major reason for the discontent of the population in Macedonia:

[66] Report, no. 768, *ibid.*, f. 141-144 and 112-115.

[67] PANDEVSKI, M., *Makedonskoto osloboditelno delo vo XIX i XX vek*, vol. 4: *Političkite partii i organizacii vo Makedonija (1908-1912)*, Skopje, 1987, p. 287-288.

[68] For the Aromunian "Desiderata" in Bulgarian translation see the appendix to the report of the Bulgarian representative in Salonica, no. 764, August 12, 1908, *CDIA*, Fond 334, Op. 1, a.e. 293, f. 135r-v, 136r-v, and Fond 331, Op. 1, a.e. 233, f. 108r-v, 109r-v.

[69] "Intervju sâ Derviš Hima" [Interview with Derviş Hima], *Konstitucionna Zarja*, no. 23, November 15, 1908, p. 2-3.

> "The education is in the hands of the clergy so that a Muslim Bulgarian is taught in Turkish because of his religion, while a Bulgarian under the Patriarchate is educated in Greek, although both languages are unknown to them. In districts where the Serbian clergy is dominant, many Bulgarians are instructed in Serbian and the Serbian party in Macedonia is recruited from this group. This type of education causes the development of chauvinist feelings that are detrimental both to the citizens living together and to the discipline in the country. The language of the majority must not be neglected. Therefore the organization will strive to remove the responsibility for the school education from the clergy and hand it over to secular school administrations which will establish schools in the respective local languages. Furthermore, the teachers of these schools will be paid by the respective communities, and if their funds do not suffice, these costs will be taken up by the state".[70]

In the light of these demands it becomes clear that, like all other parties in Macedonia, the Sandanists also wanted to preserve and expand their own sphere of influence. After all, the exarchist schools were giving rise to a Bulgarian national consciousness which benefited the right wing of the IMRO. If the responsibility for education were to be withdrawn from the clergy and to be shifted to secular school administrations, the education would fall to the control of the Sandanists in the region, thus opening up new channels for their propaganda.

In summary, it may be said that each party focused on its own advantages in the negotiations with the Unionists and ultimately aimed at strengthening its position vis-à-vis the others in the "Macedonian Struggle". Thus it was only natural that their demands contradicted and that there was no common platform.

The unionist central committee also prepared its own so-called "compromise programme" the declared purpose of which was to take the demands of each party in Macedonia into consideration, and sent it to each group in Macedonia on August 5th (18th), 1908. As already indicated above, however, the Unionists actually aimed at unifying the "three vilayets", *i.e.* Macedonia, both politically and culturally with the rest of the Empire by putting an end to its special status. They were

[70] See the programme of the Sandanists from the July 31, 1980 (old style), appended to the report of the Bulgarian representative in Salonica to the foreign minister, no. 713, July 31, 1908, *CDIA*, Fond 334, Op. 1, a.e. 293, f. 78, 79-88. See also the memorandum of the Sandanists prepared after their programme, "Programme de l'Organisation Révolutionnaire Macédono-Adrinopolitaine. Projet élaboré par les départements révolutionnaires de Stroumitza, Salonique et Sérès", *Konstitucionna Zarja*, no. 1 (n. d., ca. mid-August, old style).

clearly not interested in giving a chance to the different ethnic groups in Macedonia to extend their political and cultural autonomy but rather wanted to modernize the Empire by means of a centralized administration. As a result, the question of an administrative decentralization and self-administration in Macedonia, which was more or less demanded by all parties in Macedonia, was not tackled at all in the programme of the Committee of Union and Progress. Instead, it emphasized that all Ottoman citizens were to enjoy equal rights and duties without any distinction as to origin or religion. Consequently henceforth non-Muslim citizens were also expected to perform military service.

The demand for a new demarcation of administrative boundaries on the basis of ethnic criteria in Macedonia was not accepted either. The unionist programme merely stated that no change in the geographic division of the *Vilayets* would be made pending a decision of the Sublime Porte. Nor was the demand of the Macedonian parties granted that the local majority language be accepted as the official language. Instead, the Turkish language was promulgated as the only official language to be used in general correspondence and official consultations. Since the Committee of Union and Progress aimed at eliminating the traditional *millet*-system that divided the population according to confessional criteria and at constructing a constitutional order, its position regarding the church question, the most important and difficult element of the Macedonian question, approximated that of the Sandanist and the Aromunian parties. Contrary to the demands of the Sandanists and Aromunians, however, the Unionists planned to centralize education. This represented a still greater clash with the demands of the Macedonian parties: Although it was emphasized that learning both the mother tongue and Turkish would be obligatory in primary education, Turkish was to be the sole language of instruction in the mixed secondary and high schools. Only the demands for the modernization of the social and economic life made mainly by the Sandanists and the Aromunians were taken into consideration in the unionist programme and some of them were taken over literally, e.g. the protection of the workers by the government, redistribution of the estates of the "large property owners", limiting the expenses of the state's military and navy units and their modernization etc.[71]

[71] See a Bulgarian translation of the Unionist's programme, Report of the Bulgarian representative in Salonica, no. 733, August 6, 1908, *CDIA*, Fond 331, Op. 1, a.e. 233, f. 89r-v, 90r-v, 91r-v.

CONCLUDING REMARKS

Considering the various facets at play in the Ottoman Balkans, it is certain that each faction involved in the "Macedonian Struggle" judged the Young Turk movement and the 1908 revolution according to its own strategies and reacted accordingly. There was no uniform positive or negative reaction to the Young Turk revolution. We can say with certainty that the Greek Macedonian committee, the Ecumenical Patriarchate along with the Greek government, the nationalist Bulgarian faction (the right wing of the IMRO) along with the Bulgarian government, as well as a part of the Albanians were clearly against the Young Turk movement and merely accepted the Young Turk revolution as a *fait accompli*. The left wing of the IMRO (the Sandanists), the Aromunians, the Jews and a part of the Turkish population, on the other hand, more or less welcomed the Young Turk revolution. This range of reactions can be explained in the light of the goals of the individual political actors and their respective positions within the "Macedonian Struggle". While the Young Turk revolution caused anxiety for some, it brought new hopes and expectations for others. Greeks feared the destruction of the old order which had granted privileges to the Ecumenical Patriarchate and was advantageous for Greek interests. The nationalist Bulgarians feared the abolishment of their acquired national rights in Macedonia and the strengthening of Turkish domination. Part of the Muslim Albanians feared the loss of their privileges if equal rights were to be given to their Christian neighbours. The left wing of the IMRO and the Sandanists, hoped that the Young Turk Revolution would ensure the unity of the Macedonian territory, which was under the threat of being divided among the Balkan states. It also hoped that the decentralization of the Ottoman Empire would give Macedonia a measure of autonomy. The Sandanists saw the Young Turks as a potential ally which would back them against their main competitors. The Aromunians hoped that a constitutional administration would abolish the privileges of the Ecumenical Patriarchate and give them greater opportunities for their national development. The Macedonian Jews, finally, feared that the Balkan states would divide Macedonia among themselves, which in turn would threaten their existence. They regarded the Young Turk movement as a way to secure and to modernize the Ottoman order in the Balkans.

The negotiations in the aftermath of the revolution showed that the Committee of Union and Progress was not able to reach an agreement

even with the parties in favour of the Young Turk revolution. Contrary to the wishes of the centralistic Young Turks all groupings in Macedonia demanded decentralization of the Ottoman administration in Macedonia. This resulted in an insurmountable gap between them and the Young Turks. The demands of the different national groups were not only very different from the political programme of the Committee of Union and Progress, but they also partially contradicted each other. So, for example, the Aromunians and the Sandanists demanded the removal of the privileges of the Patriarchate, whereas Greeks declared the maintenance and extension of these privileges to be the prerequisite for their participation in the new regime. The intention of the Sandanists to remove education from the control of the clergy and to entrust it with secular local organizations was rejected by all other orthodox Christian groupings, who considered education a religious right and the privilege of their own church. The net result of these negotiations was that a joint political platform could not be established for the solution of the ethnic tensions and the Macedonian Question. The solution of the issues at hand was left to the parliament which was about to convene in December 1908 and was to comprise all ethnic groups. Although the hopes for an agreement on a joint political programme continued to exist, a negotiated settlement of the Macedonian Question could not be achieved until the beginning of the general elections in October/November 1908. As a result, the nationality battle in Macedonia went on as before. One might even say that by the time the Unionists began their government towards the end of 1908 a solution of the Macedonian Question which would have been acceptable to all sides concerned had already become almost impossible. Five years later the Balkan Wars underlined the failure of the Young Turks to settle this conflict in a satisfactory manner.

Mehmet HACISALİHOĞLU, *The Young Turk Revolution and the Negotiations for the Solution of the Macedonian Question*

The present article deals with the relations and negotiations of the Young Turks with the Bulgarian-Macedonian, Greek, Serbian and other political and revolutionary organizations in Macedonia between 1906 and 1908. The Young Turk committee in Macedonia tried to win these organizations over for a joint political programme before and during the revolution of 1908. But these organizations judged the Young Turk movement according to their own strategies and reacted differently to the Young Turk revolution. The most decisive negotiations took place in the phase after the revolution in July up to the general elections of October/November 1908. But there was an insurmountable gap between the political programme of the Committee of Union and Progress and the demands of the political organizations in Macedonia. As a result, a joint political platform could not be established for the solution of the Macedonian Question and nationality battle in Macedonia went on as before.

Mehmet HACISALİHOĞLU, *La révolution jeune turque et les négociations en vue de trouver une solution à la Question macédonienne*

Cet article traite des relations et des négociations des Jeunes-Turcs avec les organisations politiques et révolutionnaires des Bulgares-Macédoniens, des Grecs, des Serbes et des autres groupes ethniques de Macédoine, entre 1906 et 1908. Le comité des Jeunes-Turcs de Macédoine a essayé d'obtenir le soutien de ces organisations pour créer un programme politique commun, avant et au cours de la Révolution de 1908. Mais ces organisations ont évalué le mouvement des Jeunes-Turcs en fonction de leurs propres stratégies et ont réagi différemment à la révolution jeune-turque. Les négociations les plus décisives ont eu lieu en juillet 1908 au cours de la révolution et jusqu'à la période des élections générales en octobre et novembre 1908. Il y avait des divergences insurmontables entre les demandes des organisations politiques macédoniennes et le programme politique du Comité Union et Progrès. En conséquence, une plateforme politique commune pour résoudre la question macédonienne n'a pu être créée et le combat des nationalités s'est poursuivi.

WOMEN AS INDEPENDENT, AUTONOMOUS BEINGS IN MODERN TURKISH LITERATURE : 1960-1980

POSITION OF WOMEN IN TURKISH SOCIETY BETWEEN 1960 AND 1980

Inevitably with the continuing growth in industrialisation and in the marketing of agricultural produce women have played an increasingly important part in economic production in Turkey. This in turn has an effect on the attitudes towards women's participation in the production process. Conversely, it can also be shown that attitudes towards women working affect both the nature and the extent of women's participation in paid employment outside the domestic sphere.

An illustration of changing attitudes towards women working among women themselves is provided by Deniz Kandiyoti's (1978b, p. 6) survey carried out among girl students at Boğaziçi University in İstanbul and their mothers. According to the results of this survey, while the great majority of women of both generations were in overwhelming agreement with the suggestion that women should leave work if it was detrimental to the family, less than half the mothers, and only about one in ten of the daughters thought that women should avoid responsible jobs. And yet mothers who stressed self-sufficiency and self-fulfilment as personal goals were in a small majority, and most insisted on not compromising their qualities of good spouse and mother, whatever other achievements they may have made. These findings lend support to an observation in an earlier paper by the same author (1978a) that

Ramazan GÜLENDAM is a member of the Department of Turkish Language and Literature, Faculty of Science and Literature, Çanakkale Onsekiz Mart University, Çanakkale, Turquie. e-mail : rgulendam@hotmail.com

Turcica, 36, 2004, pp. 191-212

reluctance to let women work is not due to any belief that women are incapable of having a successful professional life. Kandiyoti (1978a) cites instead factors such as the fear that outside employment might result in neglect of the home and the family; that the danger of promiscuity through contact with unrelated males will be increased, and that women's increased economic power is seen as a threat to male authority.

The attitudes of women themselves seem generally to conform to these ideas. A survey carried out among women employees at a State Agricultural Bank in Ankara found that women justified their work in economic terms, looking upon their employment as a necessity in order to become a better 'family woman' rather than as a means to becoming an independent person; even those women who admitted working for love of their jobs rather than out of financial necessity nevertheless stressed that family life still held priority over their working lives. In practical terms these attitudes were reflected in the fact that almost half the women interviewed stated that they added their entire income to the family budget, while only a small number of the women, whether married or single, were found to be working despite facing continuing negative attitudes among members of their families.[1] These findings follow very closely those of the earlier survey carried out by Hamide Topçuoğlu (1957).

In fact the number of women in paid employment is still very low overall,[2] but this is only to be expected, given that in Turkish society the sanctions invoked against women working can become 'impenetrably prohibitive', so that only when traditional ideas of kinship liability for the economic support of female relatives start to be questioned do the prerogatives of male members to censure their women start to be threatened, and do women become free to enter paid employment (Youssef, 1974, p. 101). Furthermore, since having a job does not, either in social

[1] See Oya Çiftçi (1975), whose survey finds that out of 79 married women included in the survey 13 were working despite disapprobation, and only 6 out of 71 unmarried women were going against the wishes of their fathers and families.

[2] A report published by Tüm İktisatçılar Birliği (1975, p. 53, 65) and based on the 1965 census figures shows that while women made up 38 per cent of the active population in 1965, 94 per cent of these women were working in agriculture (compared with a figure of only 58 per cent of active men working in agriculture), and a high proportion of female agricultural workers were not paid a wage. The report cites the figures for the province of Adıyaman, where 97 per cent of female agricultural workers were found to be unpaid family workers.

or economic terms, liberate a woman from traditional family restraints, it is hardly surprising that marriage remains the more attractive alternative in view of the relatively greater freedom if affords (Youssef, 1974, p. 106).

Certainly the economic advantages of working would seem to be severely limited for the majority of Turkish women, on several counts: first, the large number of women working as unpaid family labourers not only in agriculture but also in industrial work;[3] second, average earnings for women are lower than for men;[4] third, when a woman does receive a cash wage this is likely to be contributed to the household budget; and finally, as a family worker a woman would not generally retain control over the produce of her own labour. Thus a woman's hard work and substantial contribution to the household economy is no guarantee that her status will improve. Kandiyoti (1977, p. 66) ascribes the working of these mechanisms against improved status for women to the male fear of a challenge to their authority should women gain economic independence:

> "As long as a female contributes to family production and does not receive payment in cash such a threat is not perceived. When cash payments are forthcoming, due both to economic necessity and the increasing availability of job opportunities, their importance to the household economy is downgraded."

Ferhunde Özbay (1979, p. 201) points out that the mass of women working as unpaid family labourers in agriculture are perforce kept out of those occupations which would provide them with access to or opportunities for political or economic power.

An illustration of the way in which the exploitation of women's labour is served by such attitudes and mechanisms is provided by Peter Benedict in his study of a provincial town in Southwest Turkey. Benedict (1974, p. 169-171) points out that the household can provide "a reservoir of inexpensive labour for those tasks which would require a large overhead in wages in a factory-type setting"; as a result the only jobs with social prestige commonly open to women in the town are those which can be carried out in the home, such as the making of clothing, or

[3] In weaving industries 18 per cent of women were family workers, 50 per cent were working on their own account and only 31 per cent were wage earners (Tüm İktisatçılar Birliği, 1975, p. 65).

[4] Women's wages have varied between 71 per cent and 93 per cent of men's average wages over a number of years (Tüm İktisatçılar Birliği, 1975, p. 62).

machine-knitting of sweaters etc. so that the woman is not required to enter the market area.

A contrasting picture is provided by the same author, in his account of women agricultural workers where the predominant crop is tobacco. All activities involved in the production of the tobacco crop, from planting to stringing the harvested leaves, involve women, and the decision-making entailed in the course of the agricultural cycle is done almost solely by the women of the household. The crop is thus largely the responsibility of the women, although men may occasionally help in specific tasks. Accordingly, the resulting income, which is an important economic supplement for the average household, is largely distributed according to the wishes of the women. Moreover, women's engagement in the main agricultural activity of the household gives them a keen interest in inheritance, and a daughter here loses none of her right to claim inheritance if she is married (Benedict, 1976, p. 236).

It seems clear that for many women the lack of both opportunities and incentives to enter paid employment are broadly the factors keeping them out, but in addition the mass media and large circulation magazines play a large part in reinforcing the traditional view that a woman's prime function in society is as a wife and mother, and in encouraging women towards greater conspicuous consumption and away from a role in economic production. One of the attractions of conspicuous consumption lies in its appearance as a means to achieve upward social mobility, but as Nermin Abadan-Unat (1977, p. 52-53) points out, freedom for consumption does not necessarily secure the liberty of choosing a different way of living: while for some women the ability to spend what they earn according to their own wishes may appear to be the most relevant aspect of their new freedom it is not a source of liberation but rather an escape mechanism.

It is the urban and literate women who are most exposed to the pressures of the consumer society, and of these it is the educated women of middle- and upper-class families who are likely to experience the greatest degree of contradiction between the promise of self-fulfilment and economic independence through work, and the fate of being dependent and tied to domestic work.

There seems to be an indication, however, that women and girls are becoming less inclined to be complacent about lower levels of education for girls. Rising aspirations for girls' education are most evident among those girls and women who have benefited themselves from at least the

full course of primary education.[5] Low aspirations of course play an important part in keeping school attendance figures lower for girls than for boys, although the discrepancy becomes less as one goes up the socio-economic scale, and in metropolitan areas.[6] In the villages the inequality in the numbers of boys and girls attending school increases further as one rises through the levels of education, so that, according to the results of one survey, for every thousand village women over sixteen years of age 402 had graduated from primary school, five had finished middle school and four had finished *lise* (high school) (Tüm İktisatçılar Birliği, 1975, p. 68). The low numbers of village girls attending *lise* is, of course, compounded by the fact that most village parents are reluctant, or inhibited by social considerations, to send their daughters out of the village in order for them to continue their education.[7]

Despite the fact that co-education may be another of the factors hindering enrolment of village girls in post-primary schools, nevertheless it has been claimed to be an important factor in contributing to the acceptance of women in public roles, as professionals, teachers, administrators and civil servants (del Vecchio-Good, 1978, p. 494). At the same time as co-education plays a part in familiarising men to the idea of female competence and intellectual ability, the old tradition of segregation of men and women in public life can also serve to the advantage of women, by virtue of the fact that it has established a tradition of women in professions such as medicine and teaching, and through imbuing in women a strong sense of independence in their separate lives. Attitudes towards professional women may therefore be more tolerant than towards non-professional working women in Turkey[8] and professional women may

[5] A survey of women between 15 and 49 years of age revealed that those who had graduated from primary school were only half as likely as the non-graduates to think that education was not necessary for girls (ÖZBAY, 1979, p. 209). Another survey, among *lise* (high school) students, found that 86 per cent of girl students and only 59 per cent of boys thought *lise* education necessary for girls (KAZAMIAS, 1966, p. 257-258).

[6] In 1970 the overall percentage of girls attending primary school was 58 per cent, compared to 72 per cent of boys (Füsun TAYANÇ and Tunç TAYANÇ, 1977, p. 128).

[7] Results of a survey of *lise* students show that the parents of 92,5 per cent of the girls had an urban background, compared with only 76 per cent of boys' parents (KAZAMIAS, 1966, p. 278).

[8] Tezer TAŞKIRAN (1973, p. 173) records an incident which illustrates the separate identity that may be ascribed to professional women. She had gone to speak to a village audience, and afterwards a woman of the village got up to speak about village affairs. The village men, who had listened attentively to Taşkıran's speech, showed a great deal of contempt and impatience for the village woman, even though nothing she said was stupid or prejudical to the men. When one of the men complained to Taşkıran that the woman

be seen as complementing rather than competing with their male counterparts. Furthermore, it has been suggested that Turkish women in public life do not act as 'total personalities', and certainly not as females; when at work they focus on their job skills, and practice habits of behaviour which do not necessitate orientation to men as 'males' (Fallers, 1976, p. 254). In other words, a professional woman does not allow her sexual identity to structure the style of her relationship at work, nor to limit her professional identity.[9]

Finally, in view of the inverse relationships education holds to fertility and marriage it is not surprising to find a higher propensity to work among well educated women (Youssef, 1974, p. 59). Indeed, statistics show that the proportion of women in the professions in Turkey is twice the proportion of women in the non-agricultural labour force as a whole (Youssef, 1974, p. 34). All this is not to say that prejudice against educated and professional women does not exist, even among women themselves, and articles expounding negative attitudes towards the education or employment of women still enjoy sufficient popularity and support to warrant publication.[10]

While women were facing difficulties in achieving recognition of the importance of their role in the work force and in public life in general, their struggle to gain autonomy in the home had not ceased. At a congress organised by 27 women's organisations in December 1975 demands were made for the abolition of the practice of ascribing the status of family head to husband only; also for the abolition of the requirement that women should take their husband's name on marriage; and abrogation of the law which give husbands the right to forbid their wives to work or follow their professions (Abadan-Unat, 1979, p. 24-25).

Evidence of a more general concern for the struggle for women's rights is provided by the results of a survey carried out among its readers by the magazine *Elele* (1978, p. 8-9) which indicate that the most popular article published in the magazine since its incorporation was one

should know her place and keep quiet, she pointed out that she herself was also 'a mere woman' and so if the village woman had no brain simply because of her gender, then neither could she have one. To this the village men uttered horrified denials — as far as they were concerned Taşkıran was completely different.

[9] del Vecchio-Good (1978, p. 499) uses the term "neuter role" to characterise this mode of behaviour among Turkish women in professional life.

[10] Göze's book *Türk Kadını* (1978, p. 49, 56-57) makes the exaggerated claim that women, even those who are highly educated, read nothing but trashy novels, and that women's work outside the home is a negation of femininity.

on women's rights. This article gives a brief appraisal of historical events leading to the women's movement internationally, and draws the conclusion that Turkish women are now awakening to the realisation that they are not mere ornaments. It ends in a coaxing tone, telling women that they know they must be friends to their men, and that they must realise that their rights are in accordance with their duties.

WOMEN IN FICTIONAL WORLD BETWEEN 1960 AND 1980

Fakir Baykurt presents a very positive portrayal of women sharing equally in every aspect of household activity in the novel *Yılanların Öcü* [The Snakes' Revenge] (1959). Irazca is introduced as the head of the household, and her daughter-in-law Hacca is shown not only participating equally with her husband in working the land, but also directing the work which they do. The author avoids any suggestion of male domination in Bayram's relationships with either his wife or his mother; in fact his mother Irazca tries to dominate him. It is she who takes the initiative in the dispute with Haceli, and when she tells Bayram to go to work as usual and let her deal with Haceli he agrees. Later, when Bayram decides to go and see the village headman about the dispute she manages to persuade him not to go. However, by the end of the novel, when Irazca's managment of the dispute has resulted in serious injury to Hacca, Bayram appears to have at last broken free from his mother's domination and holds firm to his own decisions. Irazca's character is developed as a dominating, stubborn and somewhat self-centred old woman, but she is nonetheless a loving mother who, despite her advanced years makes a positive contribution to the household economy by taking care of her small grandchildren and performing domestic tasks. Her strength and determination do not detract from Bayram's "manliness", for his compliance with his mother's advice is deference to her age and respect for her as his mother. Likewise, the fact that he is willing to follow the recommendations of his wife in domestic and agricultural matters is put forward simply as a matter of mature and sensible co-operation. In other words, both Hacca and Irazca operate as individuals whose views and decisions are worthy of consideration and respect; their sexuality is irrelevant to their functioning in public life, and is seen to be irrelevant. *Yılanların Öcü* provides a refreshing portrayal of very ordinary women as active members of the household and the commu-

nity. They are first and foremost human beings, and the significance of their sexual identity is confined to activities and situations where it is appropriate.

In contrast, the main female character in Kemal Tahir's novel *Karılar Koğuşu* [The Women's Cell Block] (1974) appears at first to be a serious professional woman, but is then made to degenerate into a despicable creature who allows her sexual proclivity to completely override all other considerations. The author introduces this character Şefika as an uncompromising, strong-willed woman who is determined to be treated as an equal by her male collegues in the prison where she has just been appointed as a warder. The reader is prepared for the male prison officers' reaction to Şefika's arrival by a brief comment stating their attitude to women generally:

> "… like all ignorant men, these too thought that 'woman', whatever she may be, was a stupid, timid creature, far beneath themselves. Even more worthless than a servant." (p. 206)

The author explains that the previous woman warder had more or less corresponded to these notions, thereby reinforcing the men's prejudice. The first confrontation occurs very soon after Şefika take up her duties; one of the men directs her to sweep the yard, but she refuses to be taken advantage of in this way. Angered by her refusal the man tries to insist that it is her job. Outraged, Şefika replies:

> "… do you think I'm your wife that you are giving me orders? You! Do you think I don't know what sort of a fellow you are? You! Didn't you spend all your father's money on drugs? You! Aren't you the one who got a thorough beating from little Bedriye at the brothel? And you think you can tell me my job? Get out! Get out, I said…" (p. 208)

The second confrontation quickly follows when another of the male warders asks Şefika for a glass of water:

> "… throwing himself into a chair, and not even seeing any need to look at Şefika sitting at the other side of the table, he said: 'Give me a glass of cold water'… Şefika replied, without turning her head, 'Your father doesn't have a servant here.' 'What doesn't he have, my father?' 'Get up and drink your water and give some to me too. If you don't drink by yourself, eat less and hire a servant then.'… 'I'm ill sister Şefika,' he pleaded, 'it would be an act of kindness to give me water. The service would be to God.' 'May my soul be sacrificed to God! I'm not about to learn about acts of kindness from you. If you are sick go to hospital. You have stolen money from home and taken it to spend on whores in your youth. If you were a real man you would have sons as tall as yourself by now. Open your

> eyes Hacı İbrahim! I'm not like my mother. You look down on me because I'm a woman, but I wouldn't let you into my house in the place of a male dog!" (p. 209)

Şefika thus asserts her indomitable position and shows the nine warders who pride themselves on keeping under control a mob of 350 assorted rogues and murderers, just how hard a nut to crack she is going to be. However, this promising portrayal of a self-assured professional woman is slowly replaced by the image of a woman of such voracious sexual appetite that she neglects both her work and her family in order to seek sexual satisfaction. Not only is the transformation distasteful it is also grossly exaggerated to the point of caricature, and remains totally unconvincing both in terms of literary skill in the portrayal and in terms of inexplicable contradictions in the material. While Şefika is portrayed as having an insatiable sexual appetite at this stage of her life (she is in early middle age) and her husband is unable to control her, in the early years of their marriage it was her husband who was in the habit of seeking satisfaction elsewhere.

Furthermore, the author suggests, through the words of Şefika's husband, that it is Şefika's entry into paid employment outside the home that lies at the base of her having forsaken her family and entered into extra-marital sexual liaisons. One cannot resist drawing the conclusion that the author is attempting, through this novel, to discredit working women in general and to strengthen the notion that women's entry into the work-force, since it necessitates contact with unrelated males, is bound to result in promiscuity, on the basis of the assumption that women are unable or unwilling to control their own sexuality.

A prominent Turkish woman writer, Adalet Ağaoğlu, who grew up in a large village, in her novel *Ölmeye Yatmak* [Lying Down to Die] (1973), gives a very different portrayal of a working woman. She does not consciously concern herself specifically with women's problems but that she recognizes the problems women face and she sees these problems as an integral part of the economic structure and patriarchal nature of Turkish society, as well as being bound up with the contraditions within society created by the policy of westernisation imposed by the intellectual and political elites on the masses.[11] The main character of the novel *Ölmeye Yatmak* is Aysel, a woman in early middle age who is a university lecturer. The author sets the growing consciousness and

[11] See Ellen W. Ervin (1988, p. 43-51).

self-knowledge of her heroine Aysel against the background of current events and ideological currents as well as past events and teaching which have moulded Aysel into her present form. Aysel's awakening to the need to resolve her 'feminine' with her professional self, and her achievement in bringing about a final fusion of these two elements serves to arouse the reader's awareness of the problems which may exist for educated women of the generation that grew up imbued with the ideology of the new Republic but unable to liberate themselves from traditional attitudes and notions of their own or others. Ağaoğlu's aim is awakening the consciousness of her reader to the problems which exist, in order that the reader might be prepared to seek his or her own solution. In the novel Aysel is shown to be consciously resistant to the old order of female submission and male precedence, even with regard to her own father. She writes to her friend telling how her own father prevented her from speaking to her friend's father in an attempt to put him off his daughter's engagement, which Aysel knows she does not want to go through with. When her father pushes her to one side and makes her keep silent she reflects:

> "So whatever we do we have no right to speak. But I don't want to submit to such conditions." (p. 100)

She determines early on that she will go to university and will not to be content in a role similar to that of her mother. At the age of 17 she resolves that with the benefit of a university education she will be able to be more useful to her country, and that thanks to girls like her Turkey's men will no longer be alone. But she meets with considerable opposition from her family. Her brother in particular pours scorn on her ambition:

> "Where did the idea of education for women spring from? Did your mother go to school, your grandmother? If you are thinking of going to university when you finish high school, I'll show you university! Even if father lets you go, I won't. I know only too well now that sort of girls they are who go there. Passing themselves off as university students they are nothing but a crowd of shameless whores!" (p. 196)

Aysel adopts a deliberate strategy to avoid attracting her father's attention to herself in case he should decide that she ought to be kept at home until a suitable marriage partner could be found for her:

> "She must not remind her father either that she had grown up, or that she was still going to school. If he asked her for a glass of water she must jump

up at once and fetch it for him. She must not say 'I'm studying', or anything like that. So she did all she could to make herself forgotten at home." (p. 196)

She even goes about in old clothes in order not to attract marriage proposals. But in the end she is asked for in marriage, and her father accepts on her behalf. However, rumours about her friendship with another boy reach the ears of her prospective husband's family, and the marriage is called off. This turns out to be Aysel's greatest stroke of good fortune for her father is now convinced that Aysel will never be able to marry and so she might as well continue her education in order that she will be able to earn her own living. She also meets with scepticism from her childhood friend Aydın, who seems to not want to believe that she is capable of becoming a 'civilised', broad-minded and professional woman, preferring to imagine her in a domestic role.

On one occasion Aysel is given what seems to be a chance to prove her worth to her parents, when her brother has gone missing and for the first time ever her mother appeals to her for advice as to what to do:

"It was the first time her opinion had been sought on anything within the family. Now she became a grown woman, with great confidence in herself. 'I'll find him and bring him home….. But tell my father too. Don't let him fret." (p. 213)

But her mother immediately dampens her pride, wailing that the boy is their only son, their only hope. Aysel's new-found confidence crumbles:

"Aysel felt an incurable brokeness inside her. Once again she felt as if she was a piece of household furniture left forgotten in a corner… She must make good use of this first opportunity that she had been given. She must prove to them that she, too, was a person. She must prove it." (p. 213-214)

This is a clear restatement of the author's own driving ambition to succeed, for she recognizes her own urge to write as a result of her unconscious desire to say "I exist too!" in the somewhat male dominated and old-fashioned environment that she grew up in.

Another very poignant illustration of the hurdles to be overcome by any young woman struggling to be taken seriously and become successful in her chosen profession is provided in the novel by Aysel's reminiscences about her trip to France. She sets off confident that she has now matured into 'a young girl of the Turkish Republic who has managed to append knowledge to her femininity'. On the steamer to Marseilles she

enters into serious political discussion with a young Turkish boy Metin in which she is delighted to be holding her own:

> "Just when I thought I could reply to all Metin's ideas with intelligence and knowledge, and could stand up to him; just when I was defending my ideas very well, when I was growing taller in my own eyes; rising like a panting, foaming, rearing in my own eyes and thinking that he was listening to my ideas and being affected by my thoughts, suddenly he leaps on top of me saying 'What beautiful lips!' Why have we deserted our men so? Why have we been unable to make them have faith in us?" (p. 317-318)

Aysel's inner turmoil arises not only from the realisation that to a man her knowledge and intellectual ability may appear as nothing more than an intrusion on her femininity, an irrelevant appendage, but also from her own inability to reconcile her professional with her feminine self. The conflict within her is exacerbated rather than alleviated by her attaining the position of senior lecturer at university, and she increasingly suffers the contradiction between social expectations of her as a professional person and as a woman. As Balım-Harding (1998, p. 110) points out,

> "Although she is a Westernized, sexually liberated, professional woman, she finds it difficult to convince herself and others that she, a woman, has any value. The image which a male society drew for her has determined the limits of her experiences and how she is to see the world."

A practical example of her dilemma is her inability to reconcile social activities with the seriousness of her work, so when she goes to have a pedicure she tells the girl to hurry:

> "If I was going to a cocktail party after my pedicure, or going shopping, or having guests coming in the evening I never used to say so. All my activities had to be serious." (p. 184)

The book is set in the morning of Aysel's recovery from her crisis of identity. She has reconciled her femininity with her intellectuality and is lying down alone in an hotel room preparing herself for re-entry into life as a fully integrated human-being, a woman liberated from the contradictions and conflicts which have inhibited her in the past. At the close of the book Aysel is emerging into a future based on self-knowledge and confidence.

In contrast, the heroine Ceren in *Tutsak* [The Captive] (1975) by Emine Işınsu sees her struggle as being against the encroachment of her

marriage onto her self-expression. Although she is an accomplished artist she gains no stimulation from her domestic life and loses inspiration altogether when Tarık, a man with whom she had enjoyed a degree of intellectual intimacy, dies. Unable to bring herself to paint, and redundant in her role as housewife since a woman comes to the house each day to do domestic work, and even takes care of the children, Ceren's days are empty and purposeless. When she got up in the mornings "the bright, shining day opening in front of me grinned at me vacuously" (p. 21). Ceren's solution is to divorce her husband, but there is no suggestion as to how this measure will in fact serve to provide Ceren with any purpose in life, nor indeed in practical terms how she will provide for herself and her children. She shows no intention of taking up paid employment, and does not even understand her friend Selma's desire to take up a job which will prove herself both to herself and to society. Selma is a much more positive portrayal of a thinking, responsible and independent woman. She tries to raise Ceren's awareness of the issues which she considers are involved in women's liberation:

> "The proof that you can do something simply as a human being, without a woman having some adjective tacked on, without having widowed, married, or whatever rubbish, I mean an adjective that relates you to men, tacked on; the proof that I can use my abilities in a circle which does not know me at all.... The proof that I am not afraid, that I can earn my living without feeling the need for such a male-related adjective, and that I can win respect. The proof that my strenght will not be disputed and brought down to the level of inferiority." (p. 198)

This concept of work as an expression of strength and independence remains at the level of an unfulfilled dream in *Tutsak*, but in *Korsan Çıkmazı* [A Pirate's Close] (1961) by Nezihe Meriç, Meli is depicted as a professional woman who derives great satisfaction from her work as a teacher. And yet Meli's ability to function both as a professional person and as a wife and mother is largely dependent on the complementary satisfaction her friend Berni derives from a life of domesticity and childcare, for it is she who takes care of Meli's child while Meli works. Although happy with her life, Berni does somewhat envy Meli her modernity and sees her own character as more suited to an earlier age; she feels uncomfortable with the thought that she is not fulfilling the role now being offered to women in modern society, which requires women to take on responsibilities beyond the family or domestic sphere. And so she tries to ensure that her day passes in a way that is useful both for

herself and for those around her. Despite involvement in a satisfying career for one, and immersion in domesticity for the other, and despite both women's reciprocated love for their husbands and children, Meli and Berni both remain alone in their separate worlds. The steps they have taken, entering a profession or absorption into domestic life, have not dispelled their isolation, but neither its cause nor its remedy are revealed in the book.

In Attila İlhan's characterisation of Suat in *Bıçağın Ucu* [The Edge of the Knife] (1973) there is again a strong element of isolation in Suat's increasing inability to participate in her normal life. She escapes into a world of fantasy through reading French novels. Her detachment from life is shown to spring in part at least from the soul-destroying dull routine of household chores. She is afraid of becoming the type of house-proud woman whose horizons stretch no further than her domestic experience. Her reading is the sole means whereby she can seek to go beyond these narrow horizons; without her books she would be reduced to the state of many housewives:

> "... tied on the one hand to the whim of her husband, on the other hand to the senseless routine of housework: washing day, ironing day, grand cleaning day, visiting day! Bearing in mind that she could prepare delicious meals, that she kept drawers and cupboards in spotless order, and that she had not been able to get the bathroom tap which had been dripping for two days out of her mind, perhaps she had already become such a woman. Who was it who got upset if Halim changed the position of a chair, who stopped him breathing on the glass because she had cleaned it that day? Was it not she herself?" (p. 35)

Basically, Suat feels herself a failure, although she is unable to identify what it is she wishes to succeed at. She realises that the fault lies within herself, but does not know how to correct it. Finally she attempts to commit suicide, but cannot bring herself to go through with it. The realisation of her own weakness and cowardice in this act awakens Suat to the façade of the life she has lead:

> "... hiding her fear behind a presumptuous vanity and looking down on everyone!" (p. 524).

However, the solution to Suat's crisis of inner turmoil is shown to lie in the belated recognition of her husband's worth as much as in any new knowledge and understanding of her own lack of courage to live life as she really wanted to in the past. In contrast with the other urban, educated women undergoing a crisis of identity or suffering isolation within

their close circle of family and friends Suat's way forward to inner contentment and self-fulfilment in life is quite clearly shown to lie within the context of her marriage, and to be dependent on her husband's continuing love and support as well as her new-found appreciation of his affection.

A number of works illustrate the difficulties which women face in trying to find a 'respectable' job in order to support themselves. The criticism is directed against the system which pays women just sufficient to make it worthwhile to supplement the household income, but not sufficient to support themselves, and which therefore works against the single, divorced or widowed woman. The widowed mother in Füruzan's story *İskele Parklarında* [At the Parks of Quay] (1971) is 30 years old and has a seven year old daughter. She bemoans her age and skinniness, which will greatly reduce her chances of remarriage. She does not really want to marry again, but work is hard to find, her husband has been dead for some time and life has been a hard struggle alone. In *Evlilik Şirketi* [The Marriage Company] (1972) by Bekir Yıldız the husband scorns his wife's belated desire to get a job: he tells her that her wages would be low and she would spend her money on luxury consumption goods. He refuses to give her permission to work, saying that she should learn to use her head first, and think about the social order of the country, then she might work and make a useful contribution to society. But until then if she were to just stop spending money on luxury consumption goods he would consider her as working, and for a not inconsiderable sum! His wife is left confused and offended by her husband's evident contempt; she is the unthinking, conspicuous consumption-oriented woman that her husband is condemning her for being, but she has had no preparation to fit her for any other role in society.

In Aziz Nesin's play *Tut Elimden Rovni* [Rovni, Hold my hand!] (1970) Mela's participation in her husband's work is essential to his continuing success. However, while for Rovni work is the driving force of his life, Mela lives for her as yet unfulfilled dream of becoming a mother. When she finally loses all hope of realising this dream because of the abortions she has gone through in order to continue to partner her husband in his work, she also loses her purpose in life. Mela has sacrificed her life-purpose for the sake of her husband. Whether or not this is intended as a positive illustration of the belief that the dominant partner's talents must be put to their most effective use for accomplishing his particular life's work, at whatever cost to the other partner, is not

clear (Gall, 1978, p. 218). Certainly the balance achieved, and the casting of the male as the dominant partner are very relevant to the suppression of the woman's identity and personality within marriage in Turkish society.

Sevgi Soysal, in her book *Yenişehir'de Bir Öğle Vakti* [Noontime at Yenişehir] (1973), describes a number of single women whose oppression persists although they earn their own living. For example, Mehtap is a young woman who works in a bank to support her parents, but she has no control over the expenditure of her own earnings; her father squanders her hard earned cash on *rakı* while Mehtap has only sufficient money for her fares and other essential items. The story of another woman, Aysel, shows how she has been pushed inevitably into prostitution as a child, since she is the unwanted product of an incestuous union. She sees her work as a simple solution to the struggle to survive, but then she meets Ali who tries to raise her political consciousness and encourages her to join the fight against the system which has forced her into this life.

Soysal makes a very explicit statement of her belief that women's problems are subsidiary to the reconstruction of the whole socio-economic system. Her mouthpiece is the young politically active student Ali. Passing by a building site he points out one of the workers to his girlfriend Olcay:

> "Now is there any point in discussing male-female equality with him? Or with his wife? If a house becomes too small, first you knock down the walls. Let's first build a new house, then we'll think about the chimney." (p. 197)

Other works selected from this period deal with the practical problems of rural women's struggle to achieve autonomy and self-reliance in life. *Pembe Kadın* [Woman Pembe] (1965) by Hidayet Sayın presents a determined, stubborn old woman who has brought up her daughter single-handed and runs the family farm with her help. Pembe lives by a firm code of honour and meets threats against herself or her daughter with indomitable courage and steadfastness. She has held responsibility for her daughter's welfare and honour since she was a small child, and she has by now become considerably autocratic towards her daughter over the question of her marriage, because she cannot approve of marriage in the absence of the girl's father and strongly dislikes the prospective groom. However, her stubborn refusal even to consider her daughter's wishes results in tragedy, perpetrated by herself. Just as the

daughter Kezban in *Pembe Kadın* is a tragic figure whose single rebellion against her mother's authority results in her own death, Sultan in *Sultan Gelin* [Sultan the Bride] (1965) by Cahit Atay is also tragic, even though she does not meet with sudden violent death. Sultan is equally deprived of any means by which to help herself or shape the future of her own life, she sees no alternative but to bow her head to her fate.

The last work to be considered is Güngör Dilmen's play *Kurban* [The Sacrifical Victim] (1967). This play makes a strong statement against that quality of resignation which characterises the behaviour of the young girls portrayed in *Pembe Kadın* and *Sultan Gelin*. The heroine of *Kurban*, Zehra, refuses to resign herself to her fate; she stands fast against the other women's attempts to placate her and persuade her to accept her husband's decision to take a second wife. She is firmly convinced of the justice of what she believes and will not be swayed by the other women's arguments:

"*1st woman:* You are not the first woman to have her husband take a second wife.
3rd woman: The law has been made like that by men.
Women: Yes, by men.
Zehra: There is another law within my heart, I shall follow that.
2nd woman: This has been the fate of thousands of women in thousands of Karacaörens. Are you going to change it?
Zehra: No matter how many examples you give, it is in vain. It means nothing to me. Thousands are thousands, I am one." (p. 80)

The old woman Halime, who leads the group of women, realises the strength of Zehra's determination to resist the force of destiny, and she forsees the significance of Zehra's action for all the oppressed women of Anatolia. Zehra's determination does not waver, even when her husband returns with his new bride and her wedding party, and the village headman tries to use the weight of his authority to gain entry into her house. In answer to his insisting that she should comply with tradition and the law Zehra replies that her own law governs within the four walls of her home. However, ultimately Zehra is powerless to affect the course of events, and as she realises this her own course of action becomes more and more inevitable. She has tried to use the lives of her two children as a bargaining power against her husband, but to no avail. She has shamed the young bride in front of her husband and her own village people by making her dance in public, but also to no avail. In deep despondency she bemoans the state of the world, that it is not fit for her children to

live in, and so she does not want her daughter to grow up to be a woman, nor her son to grow up to be a man in such a community. At last she becomes so sickened with despair and so desperate to maintain her integrity as a wife, a mother and a woman in charge of her own home, that she is forced into taking the most terrible and irreversible action. Too late Mahmut decides to send the new bride and the wedding party away, rather than risk the lives of his children. By the time the men of the wedding party have broken down the door Zehra and the children are already dead. The author does not mean to imply justification for murder in this play, but the dramatic effect of this tragic end serves to reify Zehra's incontrovertible rejection of any compromise on her essential being and identity. This is woman's ultimate sanction: by destroying her children she destroys herself, and so it is inevitable that she takes her own life; but in destroying her children she also destroys all that her husband has gained from her: she removes herself and the produce of their union from the man who has so wantonly devalued that union and her womanhood; she destroys the evidence of his manhood and leaves him impotent.

A final comment which should be made on this play is the universal applicability of its basic theme which is against the exploitation which women are liable to suffer in any male-dominated society. However, the play offers no solution to this problem, it simply illustrates it, for in the author's view there is no solution to the problem of women's oppression within the parameters of present society but only in the complete reorganisation of the economic system and in education. There is certainly no intimation to the effect that women might successfully come together for solidarity or supportive action, for in addition to the 'traditional' competition between two women for one man, the female chorus is shown as a disunited group offering conflicting and often negative advice to Zehra, rather than support and understanding for her struggle.

CONCLUSION

In this period the emergence of women as socially and economically independent individuals is shown to be not necessarily dependent on their role; and the right of all women not to be forced to compromise their integrity, to control their own lives, including their sexuality, derives support from both male and female writers. However, the threat

to male authority and domestic order presented by women's entry into outside employment is still feared. This fear is based on the realisation that as women gain economic independence the question of their remaining faithful to their husbands inevitably becomes a matter more of choice than of necessity as in the past. Thus, while working women may be portrayed as naturally promiscuous once external constraints over their sexuality have been removed, there also emerged in last years of this period a number of more carefully analysed female characters who are shown determined to maintain control of their own lives to an extent previously only enjoyed by men and unquestionably responsible only to themselves in their decision whether or not to enter into sexual activity. This development receives particular attention from the women writers of the period, who present female characterisations with which their women readers can identify. The urban educated women who read serious novels can recognise in the inner struggles of the fictional women their own struggle to find their identity and gain self assurance. They can gain comfort in the knowledge that others too are struggling to resolve the dilemma of trying to reconcile their femininity with their non-sexual role. The women authors, while providing the vehicle for a sharing of experience, and increasing their readers' awareness of the anomalies in women's lives do not take the course of advocacy.

The single and most dramatic champion of women's rights among the authors whose works I have selected is Güngör Dilmen, with his play *Kurban*. In this work the gulf between the legal provisions relating to women's lives and the realities of life as endured by many women deprived of the protection of the law by male domination, at both the individual and the community level, is sharply drawn. The work is a most dramatic plea to both men and women to recognise women as equal partners in marriage and as individuals, with as much right to self-determination as men.[12]

[12] For detailed analysis of *Kurban* see Sevda Şener (1970).

REFERENCES

ABADAN-UNAT Nermin, 1977, "Implications of Migration on Emancipation and Pseudo-Emancipation of Turkish Women", *International Migration Review*, *11*, p. 31-57.

ABADAN-UNAT Nermin, 1979, "Toplumsal Değişme ve Türk Kadını (1926-1976)", in Nermin Abadan-Unat (Ed.), *Türk Toplumunda Kadın-Women in Turkish Society* (p. 15-43), Ankara, Türk Sosyal Bilimler Derneği.

AĞAOĞLU Adalet, 1976, *Ölmeye Yatmak-Lying Down to Die*, İstanbul, Remzi Kitabevi (First edition 1973).

ATAY Cahit, 1965, *Sultan Gelin-Sultan the Bride*, Ankara, Bilgi Yayınevi.

BALIM-HARDING Çiğdem, 1998, "Representations of Turkish Women: Objects of Social Engineering Projects or Individuals?", *Bulletin of the John Rylans University Library of Manchester, 80, 3*, p. 107-127.

BAYKURT Fakir, 1968, *Yılanların Öcü-The Snakes' Revenge*, İstanbul, Remzi Kitabevi (First edition 1959).

BENEDICT Peter, 1974, *Ula, An Anatolian Town*, Leiden, E. J. Brill.

BENEDICT Peter, 1976, "Aspects of the Domestic Cycle in a Turkish Provincial Town", in J. G. Peristiany (Ed.), *Mediterranean Family Structures* (p. 219-241), London, Cambridge University Press.

DİLMEN Güngör, 1979, *Kurban-The Sacrificial Victim*, İstanbul, Cem Yayınevi (First edition 1967).

ÇİFTÇİ Oya, 1975, "Woman at Work", *Turkish Public Administration Annual*, *2*, p. 155-192.

del VECCHIO-GOOD Mary-Jo, 1978, "A Comparative Perspective on Women in Provincial Iran and Turkey", in L. Beck & N. Keddie (Eds.), *Women in the Muslim World* (p. 482-500), Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Elele, 1978. *Elele*, April 1.

ERVIN Ellen W., 1988, "The Novels of Adalet Ağaoğlu: Narrative Complexity and Feminist Social Consciousness in Modern Turkey", Unpublished Ph.D. Thesis, Columbia, Columbia University.

FALLERS Lloyd A. & FALLERS Margaret C., 1976, "Sex Roles in Edremit", in J. G. Peristiany (Ed.), *Mediterranean Family Structures* (p. 243-260), London, Cambridge University Press.

FÜRUZAN, 1973, İskele Parklarında, in *Parasız Yatılı-Free School and Board*, Ankara, Bilgi Yayınları (First edition 1971).

GALL, A., 1978, *Aziz Nesin: Comtemporary Turkish Humorist*, Michigan, Ann Arbor.

GÖZE Hacer Hicran, 1978, *Türk Kadını-The Turkish Woman*, İstanbul, Kalem Yayınevi.

IŞINSU Emine, 1978, *Tutsak-The Captive*, İstanbul, Töre-Devlet Yayınevi (First edition 1975).

İLHAN Attila, 1973, *Bıçağın Ucu-The Edge of the Knife*, Ankara, Bilgi Yayınevi.

KANDİYOTİ Deniz, 1977, "Sex Roles and Social Change: A Comparative Appraisal of Turkey's Women", *Signs (Journal of Women in Culture and Society)*, *3*, *1*, p. 57-73.

KANDİYOTİ Deniz, 1978a, *Woman in Turkish Society: Seminer Report*, İstanbul, Turkish Social Science Association.

KANDİYOTİ Deniz, 1978b, "Intergenerational Change Among Turkish Women", Unpublished paper presented to the 9th World Congress of Sociology, Upsala, Sweden, 14-19 August 1978.

KAZAMIAS Andreas M, 1966, *Education and the Quest for Modernity in Turkey*, London, George Allen and Unwin.

TAHİR Kemal, 1976, *Karılar Koğuşu-The Women's Cell Block*, Ankara, Bilgi Yayınevi (First edition 1974).

MERİÇ Nezihe, 1961, *Korsan Çıkmazı-A Pirate's Close*, Ankara, Dost Yayınları.

NESİN Aziz, 1970, *Tut Elimden Rovni-Rovni, Hold my Hand!*, İstanbul, İstanbul Matbaası.

ÖZBAY Ferhunde, 1979, "Türkiye'de Kırsal/Kentsel Kesimde Eğitimin Kadınlar Üzerinde Etkisi", in Nermin Abadan-Unat (Ed.), *Türk Toplumunda Kadın-Women in Turkish Society* (p. 191-219), Ankara, Türk Sosyal Bilimler Derneği.

SAYIN Hidayet, 1965, *Pembe Kadın-Woman Pembe*, İstanbul, Kent Yayınları.

SOYSAL Sevgi, 1975, *Yenişehir'de Bir Öğle Vakti-Noontime at Yenishehir*, Ankara, Bilgi Yayınevi (First edition 1973).

ŞENER Sevda, 1970, *Kurban Üzerine Bir İnceleme-A Study on The Sacrificial Victim*, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi.

TAŞKIRAN Tezer, 1973, *Cumhuriyetin 50. Yılında Türk Kadın Hakları*, Ankara, Başbakanlık Basımevi.

TAYANÇ Füsun & TAYANÇ Tunç, 1977, *Dünyada ve Türkiye'de Tarih Boyunca Kadın*, Ankara, Toplum Yayınevi.

TOPÇUOĞLU Hamide, 1957, *Kadınların Çalışma Saikleri ve Kadın Kazancının Aile Bütçesindeki Rolü*, Ankara, Kadının Sosyal Hayatını Tetkik Kurumu.

TÜM İKTİSATÇILAR BIRLIĞI, 1975, *Türkiye'de Kadının Sosyo-Ekonomik Durumu-The Socio-economical Situation of Women in Turkey*, Ankara, TİB Yayınları.

YILDIZ Bekir, 1977, *Evlilik Şirketi-The Marriage Company*, İstanbul, Cem Yayınevi (First edition 1972).

YOUSSEF Nadia Haggag, 1974, *Women and Work in Developing Societies*, Berkeley, University of California Press.

Ramazan GÜLENDAM, *Women as Independent, Autonomous Beings in Modern Turkish Literature: 1960-1980*

This article is concerned with the socio-economic independence and personal autonomy of women within Turkish society, and the portrayal of these women in selected novels, short stories and plays of Turkish authors from 1960 until 1980. It examines whether the subordination of women in society is ascribed in literary works to their supposed innate inferiority as women, or is shown to be a consequence of women's circumscribed position and limited possibilities. This study illustrates the extent to which literature appears to reinforce old ideas and expectations about women, and how much it tends towards a deeper analysis of character and behaviour.

Ramazan GÜLENDAM, *Les femmes en tant qu'êtres indépendants, autonomes, dans la littérature turque moderne (1960-1980)*

Cet article traite de l'indépendance socio-économique et de l'autonomie personnelle des femmes dans la société turque, et de la représentation de ces femmes dans des romans choisis, des histoires courtes et des pièces de théâtre d'auteurs turcs, de 1960 à 1980. L'auteur examine si la subordination des femmes dans la société est imputée, dans les travaux littéraires, à leur supposée infériorité innée, ou si elle est présentée comme une conséquence de la place restreinte et des possibilités limitées des femmes. Cette étude montre dans quelle mesure la littérature semble renforcer les anciennes idées et attentes concernant les femmes, et à quel point elle tente une analyse plus profonde du caractère et du comportement.

THE 1337 BURSA INSCRIPTION AND ITS INTERPRETERS

PRELIMINARY STATEMENT

The purpose of this Preliminary Statement is to place the present article in two disparate contexts, one of a piece of work which has its own history; the other of justification and explanation of its mediated appearance in this issue of Turcica.

The article, as it here appears, was sent to M. Vatin, in his capacity as one of the editors of Turcica*, on 15 May 2003. It had started life as a short note, entitled 'Wittek and the Ghazi Thesis: the Foundation Inscription of 738/1337-8 from Orkhan's Mosque at Bursa', which was intended to appear as an Appendix to the published version of a paper which I gave at a conference entitled 'The Frontier in Question', held at the University of Essex in 1995. As it turned out, my Essex paper eventually appeared some four years later in a format which, while entirely scholarly, was designed more for the general reader than as a dedicated record of the conference proceedings, and in which the Appendix was perforce omitted.*[1] *I continued to work intermittently on the former Appendix during the next few years, and was able to benefit from some insightful observations made on its text at that time by Professor V. L. Ménage, for whose characteristic kindness I remain extremely grateful. I remained uncertain whether or not to publish the would-be Appendix as a separate article, but on 30 March 1998, following a telephone conversation between us, I despatched a copy of this 'post-Ménagian' version to Professor Heath Lowry, who was also at that time attempting to come to terms with the contradictions inherent in the 1337 inscription and Wittek's use of it. As I wrote to him at the time,*

Colin HEYWOOD is Honorary Fellow, Maritime Historical Studies Centre, University of Hull, Blaydes House, 6 High Street, Hull, HU1 1NE, United Kingdom.
e-mail: c.j.heywood@hull.ac.uk

[1] *Daniel Power and Naomi Standen (ed.),* Frontiers in Question: Eurasian Borderlands, 700-1700, *Basingstoke and London, 1999, p. 228-250.*

Turcica, 36, 2004, pp. 215-232

> 'My purpose in writing… is to enclose… a print-out of my still unpublished (and, in footnote terms, partly unfinished) attempt to explain (or at least flag out) the still uninvestigated riddle of why Wittek made use of the 1337 inscription for purposes of wide-ranging historical explanation, yet, as a superb epigrapher, almost unbelievably both failed to study it in forensic detail and at the same time suppressed what he already knew in 1937 from his own research six years earlier, that one of its most crucial elements (for his ghazi thesis explanation of the Ottomans) was not only not unique, as he claimed, but led straight back to their [scil. the Ottomans' CH 2004] antitheses, the Seljuks of Rum. Since you are grappling with the same problem, I would be very interested to have your comments on my piece, before I finally decide (or not) to publish it.'[2]

Nothing immediate came of this overture, but my recollection is that Lowry and I discussed the problem further, in a desultory way, when I spent some time at Princeton in the spring of 2000, but by that time my current research interests had moved on and away both in time and place from fourteenth-century Anatolia, though not entirely from the Wittekian problem. Finally, as mentioned above, and as chance would have it, in May 2003 I decided that, in the absence of any publications to date dealing with the '1337 problem', and on the urging of two colleagues for whose opinions I hold a high regard, I would venture to offer the article to the editors of Turcica.

Within a few weeks of doing so I became aware that in fact my study of the 1337 problem was not fated to exist in isolation. Firstly, I became aware of Mme Beldiceanu's brilliant study in Turcica 34 (dated 2002, but published in 2003) entitled 'Analyse de la titulature d'Orhan sur deux inscriptions de Brousse'.[3] It was a great pleasure to me to discover that Mme Beldiceanu, while approaching the problem of the language and vocabulary of the 1337 inscription from an entirely different angle, also came to an essentially 'demythologising' conclusion regarding it.[4] Shortly thereafter, through the kindness of Professor Lowry, I received an early post-publication copy of his long-awaited study of the early Ottoman state, in which I was glad to see that he had given ample space to a study of the 1337 inscription in which elements of the present article as well as some of my earlier work on Wittek as a historian had found a prominent place.[5]

At this point the present article was still before the editorial board of Turcica. After an interval of some months, I was pleased to discover (let-

[2] Personal letter to Professor Heath Lowry, 30 March 1998.

[3] Turcica 34, 2002, p. 223-240.

[4] Beldiceanu, 'Analyse', passim, and especially p. 233, 235, 237.

[5] Heath W. Lowry, The Nature of the Ottoman State, Albany, NY, 2003; cf. especially chapter 3, p. 33-44, 'Wittek revisited: his utilization of the 1337 Bursa Inscription'. I should add that Professor Lowry was kind enough to furnish me with a print-out of the manuscript of this work in 2000; I felt, however (perhaps erroneously), that I should not make use of it before the work itself achieved publication.

ter of Mme Dupuy, 24 February 2004) that the article would be published, in the company of a further note by M. Kalus, who had served as the paper's evaluator. It was not until June 2004 that I received the text of M. Kalus' paper, from the study of which it became clear that he disagreed with my readings and interpretation on a number of vital points. At this juncture I was faced with a difficult decision, whether or not to amend my paper in the light of his criticisms. My first intention was to do just that, but on reflection I have decided that it should stand (with a number of minor typographical mistakes corrected) and should appear with and be read with M. Kalus' alternative version. I take this position in the light of the undoubted fact that the present article has already become a historical document in its own right. Firstly, it reflects my own thoughts on the subject as they had developed over nearly a decade down to the submission of the manuscript to Turcica *in February 2003; indeed, I feel strongly that M. Kalus' criticisms of certain of my readings, valuable as they are, may still not be the last word on the subject. Secondly, I would hold that they leave unaffected the main, historiographical thrust of my article, which was to place Wittek's use of the 1337 inscription under the microscope, as it were, and to place it equally in the historiographical and historical context of the period in which it was formulated. Thirdly, I would wish the text of my 2003 submission to stand, in the light of the use made of it post-1998 by Professor Lowry.*

It is in the context of the above observations, therefore, that I would request MM. the editors of Turcica *to allow the following short study to appear in the form in which I had originally submitted it.*

Colin Heywood
Hull, 30 November 2004

In a now not so recent paper[6] I offered a reexamination of the question, fundamental to our understanding of early Ottoman history, as to whether the *uj* (Tu.: *uc*), the frontier zone of the Ottoman state, as it existed in the fourteenth and first half of the fifteenth centuries, was more — or possibly less — than what historians have made of it. Critical to any re-evaluation of the Ottoman frontier is the continuing debate over the existence and true nature of the *ghāzīs*, and whether the Ottoman state was, or was not, a '*ghāzī* state'. Our starting-point thus must be what has come to be termed the '*Ghāzī* Thesis', put forward more than sixty years ago by the late Professor Paul Wittek (1894-1978). Wittek, as is well known, held that the Ottoman Empire, in its most essential form, was a *ghāzī* state, founded on the principle (and practice) of Holy War (*ghāzā*), waged by warriors for the faith *(ghāzīs*) against the Infidel.[7] Wittek based his formulation on two Ottoman sources. These were, respectively, an inscription dated 738/1337-8 on the Şehādet Mosque at Bursa; and an Ottoman verse-chronicle inserted into his reworking of the Alexander romance by the late-fourteenth/early fifteenth century Turkish poet Aḥmedī.[8], Although the existence of both the Bursa inscription and the verse-chronicle of Aḥmedī was known to scholarship at the time Wittek wrote, neither source was regarded as being of particular significance for understanding the history and, more importantly, the ideology of the early Ottoman state. Subsequently, as a direct result of Wittek's forceful and apparently convincing advocacy, this situation was to be completely changed, and for half a century and more both Aḥmedī and to an even greater extent the 1337 Bursa inscription came to be regarded as the two pillars which supported the imposing arch of the Wittekian canon regarding the early Ottoman state and its essential nature.

Our concern in the present paper[9] is only with the Bursa inscription of

[6] 'The Ottoman Frontier revisited: reflections on three-quarters of a century of scholarship', a paper written for a conference on 'The Frontier in Question', held at the University of Essex, 21-23 April 1995. It was subsequently published in a slightly revised form as 'The Frontier in Ottoman History: Old Ideas and New Myths', in Daniel Power and Naomi Standen (ed.), *Frontiers in Question: Eurasian Borderlands, 700-1700*, London, 1998, p. 228-50. An earlier version of the present study was originally circulated as an appendix to my 1995 paper. Lack of space, however, prevented its inclusion in the published version.

[7] See in particular part 2 (p. 302-319; 'Les Ghazis dans l'histoire ottomane') of 'Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum', *Byzantion* xi, 1936, and 'Die Glaubenskämpfer im Osmanenstaat', Oostersch Genootschap in Nederland, *Verslag van het Achtste Congres gehouden te Leiden op 6-8 Januari 1936,* Leiden, 1936, p. 2-7. I discuss Wittek's identification with the *ghāzī*-ethos in my 'Wittek and the Austrian tradition', *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1988, part i, p. 7-25, at p. 15, ff.

[8] On Aḥmedī, in the present context, see WITTEK, 'Deux chapitres', *op. cit.,* p. 304-305, 312.

1337, on which, as being what he termed 'the oldest epigraphic document we have from an Ottoman ruler', Wittek leaned the most heavily to support his *ghāzī* thesis. Wittek referred to the inscription in passing in several of the works which he published between the late 1920s and the eve of the Second World War, but most significantly he gave it considerable attention in the lectures which he delivered at the University of London in 1937 and which represent both a summary and the culmination of his historical formulations during these years.[10] More specifically, Wittek referred to the 1337 inscription in the final paragraph of the first of his three London lectures[11] to provide the clinching evidence for his assertion of the essential *ghāzī* nature of the Ottoman state. In a footnote[12] to his first lecture Wittek supplied the text of the relevant section of the inscription, in Latin transcription:

> *Sulṭān ibn sulṭān al-ghuzāt, ghāzī ibn al-ghāzī, Shujā' ad-daula wa'd-dīn, marzbān al-āfāq, bahlavān-i jihān, Orkhān ibn 'Othmān.*

Wittek's translation of this section of the 1337 inscription, which he inserted into the body of his lecture, and which has been utilised subsequently at second hand by most commentators, omits the third and the final (sixth) members of his text, and reads as follows:

> *Sulṭān, son of the Sulṭān of the Ghāzīs, Ghāzī, son of Ghāzī, marquis of the horizons, hero of the world.*[13]

It is clear that by 1937 Wittek was possessed of absolutely no doubts about either the integrity of his text, or the correctness of his reading of it, or its specific historical significance as supplying unquestionable proof of his *ghāzī* thesis. Raising, in order to answer it, the question as to whether or not Aḥmedī's *ghāzī* testimony, previously mentioned, should be dismissed as 'mere literary form',[14] he responds that a glance at the 1337 inscription 'will dissipate all such doubt'. Referring to the translated members of the inscription, he describes them as 'an ensemble of titles *absolutely unique in the Ottoman protocol* (my italics, CH)',

[9] I would like to express my gratitude to Professor V. L. Ménage, for his insightful observations some years ago on an earlier version of this paper. My grateful thanks are also due to Colin Imber, Rudi Lindner and Caroline Finkel who at various times have read and responded to the present version. For the form in which it has finally appeared I accept full responsibility.

[10] Wittek's London lectures were published as *The Rise of the Ottoman Empire*, London, 1938. For the background to the lectures and a more extended discussion of their intellectual consequences, see my 'Wittek and the Austrian tradition', *op. cit.,* p. 7-8, 11-12.

[11] Entitled 'Criticism of the Tradition and Exposition of the Problem [scil.: of the rise of the Ottoman state]', *Rise*, *op. cit.,* p. 1-15.

[12] *Rise*, *op. cit.,* p. 53, n. 27.

[13] *Rise*, *op. cit.,* p. 15.

[14] *Rise, op. cit.,* p. 14.

where, as he observes 'generally the classical and quite different formulas of the Seljuk period are used'.[15] Historically, too, the inscription raises for him no uncertainty: with the affirmative and confident assertion that 'we can… be sure that this strange formula is the expression of an historical reality, of the same reality which dominates the chapter of Aḥmedī', Wittek concluded his first lecture.

Recent scholarship has criticised, often in strong terms, many of Wittek's historical formulations.[16] Criticism has also been levelled in particular at his utilisation of Aḥmedī and the 1337 Bursa inscription as the two 'legitimating' sources for what may be termed his *ghāzī* thesis. In the course of preparing my 1995 paper on the Ottoman frontier it appeared to me all the more remarkable therefore, that not only did Wittek never supply his own edition of the inscription in question, but that recent Wittek criticism, including that published since 1995, has failed to address itself adequately to the inscription and to the justificatory use which Wittek made of it. The present paper represents a first and — it must be stressed — a provisional attempt to remedy this deficiency.

From the foregoing it will be obvious that the public confidence in the 1337 inscription and his interpretation of it which Wittek displayed in 1937 still needs to be accounted for. At the outset it must be emphasized that neither Wittek's skills as an epigrapher nor his familiarity with the Bursa inscription are in doubt. In the late nineteen-twenties, as a staff member of the German Archaeological Institute at Istanbul, Wittek had travelled extensively on expeditions in western Anatolia, on occasion in the company of the noted Ottomanist and epigrapher Fr. Taeschner, engaged in collecting epigraphic material. The published results of the two scholars' journeys are contained in a pair of richly documented articles, both of which were published in *Der Islam*.[17] Also, Wittek's own editions of, for example, the Islamic inscriptions of Milet, which he also

[15] *Rise, op. cit.,* p. 15.

[16] See my 'A Subterranean History: Paul Wittek (1894-1978) and the Ottoman State', *Die Welt des Islams,* xxxviii/3, 1998, p. 386-405 and, most recently, the important study by Colin IMBER, 'What does Ghazi actually mean?', in Çiğdem Balım-Harding and Colin Imber (ed.), *The Balance of Truth: Essays in Honour of Professor Geoffrey Lewis*, Istanbul, 2000, p. 165-78, where (p. 165, n. 2-7) the earlier revisionist (Lindner, Imber, Káldy-Nagy, Heywood) and counter-revisionist (Inalcık, Kafadar, Tekin) literature is listed.

[17] Wittek and Taeschner travelled in Anatolia in the summer of 1927 (cf. F. TAESCHNER, 'Anatolische Forschungen', *ZDMG*, lxxxii (= N.F. vii), 1928, 83 ff; Wittek also travelled alone to western Anatolia in May 1928, revisiting Bursa, Iznik and Mihaliç. Cf. (1) F. TAESCHNER and P. WITTEK, 'Die Vezirfamilie der Gandarlyzāde (14./15. Jhdt.) und ihre Denkmäler', *Der Islam,* xviii, 1929, p. 60-115 ('Nachträge', *ibid.,* xxii, 1935, p. 73-75); (2) F. TAESCHNER, 'Beiträge zur frühosmanischen Epigraphik und Archäologie', *ibid.,* xx, 1932, p. 109-187 ('Nachträge', *ibid.,* xxii, 1935, p. 69-73). These contributions are referred to henceforth as 'Gandarlyzāde', and 'Beiträge'. See also, for the historical background to these expeditions, K. BITTEL, F. W. DEICHMANN and W. GRÜNHAGEN, *Beiträge zur Geschichte des Deutschen Archäologischen Instituts 1929 bis 1979,* i,

undertook at about this time, are equally models of clarity and scrupulosity.[18]

The reasons why Wittek failed to publish the 1337 Bursa inscription in full still remain obscure. In an introductory note ('Gandarlyzāde', p. 60) with which Taeschner prefaced their joint article on the monuments of the Çandarlı family, he spoke of the intention of the proposed 'Beiträge' to deal with, in the case of Bursa, the inscriptions of Orkhan, the Yeşil Cāmi' complex, and a number of other specified monuments and inscriptions. When the 'Beiträge' appeared, in 1932, the 1337 inscription was not published, although the other promised Bursa inscriptions received the full treatment. In a note ('Gandarlyzāde', p. 63, n. 2), which is appended to their preliminary discussion of the Yeşil Cāmi' inscriptions, the authors refer to the 1337 inscription being of 'fräglichen Ursprungs', and take issue with the view put forward by the pioneer Ottomanist Aḥmed Tevḥīd[19] that the 738/1337-8 inscription and the 820 rebuilding inscription on the adjacent mosque of Orkhan, which was apparently founded in A.H. 740, both derive from the 'original' Orkhan mosque at Bursa. An extended treatment of the problem was remitted to a future publication. However, in the 'Nachträge' to the Çandarlı article which Taeschner published in *Der Islam* in 1935 he expressed a revised opinion, to the effect that the 1337 inscription belonged 'in the highest probability' to the Şehādet mosque on which it is found, thus making the mosque the oldest surviving dated Ottoman structure. Taeschner stated also that he had dealt with the present and probable original form of the mosque 'in [scil.: in an appendix to?] an article prepared by Wittek dealing with the inscription'.[20] This article never appeared. Presumably, like its author, it had become a victim of the times. The Nazi régime had come to power in Germany in 1933; Wittek speedily resigned from the German Archaeological Institute in Istanbul and found political and academic asylum in Brussels.[21] Taeschner continued to live and work in Germany under the Third Reich. Had there been a personal as well as a political sundering between the two scholars? Whatever the answer may be to this last

Mainz, 1979, p. 65, ff.; cf. also *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, N.F. ix/1 (lxxxiv), 1930, p. 109.

[18] 'Die Islamische Inschriften von Milet', in: K. Wulzinger, P. Wittek and F. Sarre, *Das Islamische Milet (= Milet,* ed. Th. Wiegand, iii/4), Berlin, 1935, p. 89-127 (+ Pl. 54-68).

[19] Aḥmed Tevḥīd, 'Bursa'da eñ eski kitābe', *Tārīḫ-i 'Osmānī Encümeni Mecmū'ası* v, 1914, p. 318-320.

[20] 'Die an der Şehādet-Gāmi'i zu Brussa angebrachte Bauinschrift v. J. 738 gehört höchst wahrscheinlich doch zu diesem Bau; dem nach ist es diese Moschee, die als das älteste noch erhaltene und inschriftlich datierte osmanische Baudenkmal anzusprechen ist. Die gegenwärtige und die mutmassliche ursprungliche Gestalt dieser Moschee behandelte ich in einer von P. Wittek vorbereiteten Arbeit über die an ihr angebrachte Inschrift.'

[21] 'Wittek and the Austrian tradition', *op. cit.,* p. 10-11.

question, the failure of Wittek and Taeschner's joint article on the Şehādet Mosque to appear leaves us unable to judge on the basis of his own detailed work how justified Wittek was in his reading of the inscription and, by extension, in the historical conclusions which he reached largely on the strength of it.

But we may still ask the question, how justified was he? The furnishing of a reliable answer to this question is not unimportant, given the weight of interpretation which this short inscription subsequently has been obliged to bear. In the first place, what of the inscription itself and its epigraphic history? In a footnote to ch. 1 of *The Rise*, Wittek observed somewhat cryptically that 'a first attempt' to read the Bursa inscription had been made in 1914 by the Ottoman scholar Aḥmed Tevḥīd.[22] Wittek does not comment on Tevḥīd's reading, but we are left with an impression, unspoken but strongly perceived, that we are to suppose Wittek's own later reading improved on and superseded it.

An inspection of Tevḥīd's edition reveals that in almost all particulars it corresponds not only to Wittek's rendering, but also to the readings offered by later editors and discussed below (sect. III). On three points, two of them critical to his interpretation, however, Wittek's readings materially differ:

[a] For Tevḥīd's reading of Orkhan's *laḳab (Shujāʿ al-Dunyā wa'l-Dīn),* Wittek offers *Shujāʿ* ***al-Dawla*** *wa'l-Dīn*;

[b] Wittek adds the word *marzbān* to Tevḥīd's reading, to create the crucial phrase ***marzbān al-āfāq*** ('marquis of the horizons');

[c] In the succeeding element of the inscription, Tevḥīd's reading of ***bahādur-i zamān****,* 'hero of the age' failed to recommend itself to Wittek, who substituted instead the reading ***bahlivān-i jihān*** ('hero of the world'), which thus is made to form the second of what he termed an 'ensemble of titles absolutely unique in the Ottoman protocol'.

Thus far we have remained within the Wittekian orbit. Our concern in this present note to explore the problem further is based on the unexpected discovery that not only has recent criticism of Wittek's use of the 1337 inscription failed to investigate, as a matter of first principle, any of the epigraphic or contextual problems connected with the inscription or Wittek's reading of it, but that not one of the editors of the several editions of the inscription which have appeared subsequent to the publication of the *Rise* has made any reference to the fundamental historical assumptions derived from Wittek's reading of it.

There has, however, been no shortage of second-hand and speculative controversy. Most notably, the authenticity of this inscription has been questioned on several grounds by the late Ronald Jennings.[23] His first

[22] *Rise*, *op. cit.,* p. 53, n. 26. Cf. Aḥmed Tevḥīd, *op. cit.*

objection, on the grounds of style, was that 'the date attributed to the inscription [sic]' 'seems impossibly early for an Ottoman ruler to have called himself *sultan*, never mind *ghāzī*. Secondly, he objects on historical grounds, in that, according to 'another inscription',[24] Meḥemmed I restored Orhan's mosque in 1417 after the beg of Karaman had burned it in 1413 while pillaging the suburbs of Bursa. Jennings concludes that the 1337 inscription is 'just one more evidence of later Ottomans trying to upgrade the image of their past'.[25]

It must be said that Jennings' analysis, both of the inscription and of its architectural and historical context, is to some extent simplistic, and that the reality is in fact more complex. As he correctly observes ('Gazi-Thesis', *op. cit.,* p. 154, n. 2) the 1337 inscription is today found not on the existing Orhaniye cāmi', but cemented into the wall of the nearby Şehādet mosque. The mosque known today as 'Orhan's', which was burned by the beg of Karaman in 1413 and restored by 'a certain' Bāyezīd Pasha in 820/1417, was built in 740/1339-40, *i.e.* approximately three years after the 'original' mosque of Orhan in Bursa. In the case of the present Orhaniye *cāmi'* the circumstances of the rebuilding are faithfully recorded in the rededicatory inscription;[26] by analogy, therefore, it is highly unlikely that the 1337 inscription would have been reused (or simply copied) had it been utilised in the rebuilding of the earlier mosque founded by Orkhan. In any case, we must admit a strong probability that the Karamanid invasion of 1413 is a red herring. Much more significant is the fact that the Şehādet mosque itself, occupying a prime position within the citadel, was founded to commemorate the 'martyrdom' of Murād I at the battle of Kosovo in 791/1389. To what extent that event also made the Şehādet mosque the effective site of an official cult of the 'martyr-sultan' Murād I, the existence of which Stephen Reinert has convincingly suggested in a recent brilliant study, remains undetermined.[27] In this context the observation, already made by a number of scholars since Aḥmed Tevḥīd, that the Şehādet mosque occupies the site of the 'original' (and in all probability, one must observe, the relatively humble) Orhaniye mosque in the citadel at Bursa would appear to have much to recommend it. The Şehādet mosque itself, Jennings notes, was destroyed by lightning in 1855 and rebuilt in 1892;[28] his

[23] R. C. JENNINGS, 'Some thoughts on the Gazi-Thesis', *WZKM*, lxxvi, 1986, p. 151-161, at p. 154-155.

[24] See *infra*, n. 21.

[25] JENNINGS, 'Gazi-Thesis', *op. cit.,* p. 154-155.

[26] Ekrem Hakkı AYVERDI, *Osmanlı mi'mârîsinin ilk devri 630-805 (1230-1402),* i, Istanbul, 1966, p. 80-81 (with photograph of the inscription).

[27] See Stephen W. REINERT, 'From Nis to Kosovo Polje. Reflections on Murād I's Final Years', in Elizabeth Zachariadou (ed.), *The Ottoman Emirate (1300-1389)* (Halcyon Days in Crete, I: *A Symposium held in Rethymnon 11-13 January 1991*), Rethymnon, 1993, p. 167-211, at p. 207, n. 95.

observation that 'although it is not impossible that the inscription is the exact original from Orhan's mosque, there was every opportunity, whether consciously or inadvertently, to change the original' is a valid one, but should not lead us into generalised acceptance or rejection of the inscription as it stands. We are in fact greatly in need of the study promised but never delivered by Wittek and Taeschner, but in default of that, a more detailed analysis of the inscription's constituent elements and their treatment by successive editors is a minimum prerequisite for any further discussion of the subject.[29]

In the more than six decades since Wittek wrote the 1937 University of London lectures which achieved their well-known and highly influential published form in the following year, the Bursa inscription has been published on a number of occasions. In 1942 the Turkish scholar Halim Baki Kunter brought together a number of inscriptions from Bursa, including both the 738/1337 and 740/1339-40 inscriptions attributed to Orkhan, as part of a rather heterogeneous selection of Anatolian epigraphy.[30] Some ten years after Kunter the Arabic inscriptions of Bursa were published in a scholarly edition, but largely without historical commentary, by Robert Mantran.[31] A further decade or so later both inscriptions, as already noticed, were published by Ayverdi in the course of his extensive survey of Ottoman architecture.[32]

What is most noteworthy about these editions subsequent to Wittek's

[28] JENNINGS, 'Gazi-Thesis', *op. cit.,* p. 154, n. 2. Cf. AYVERDI, *Ilk devri*, i, *op. cit.,* p. 80-81.

[29] I hesitate to comment on matters perhaps appertaining more to the history of Ottoman art, but in this context it is perhaps worth noting that the indisputably authentic gravestone at Iznik of Çandarlı Ḳara Ḫalīl, known as Ḫayreddīn Paşa, dating from A.H. 789 (A.D. 1387), which was published by Taeschner and Wittek ('Gandarlyzḫde', *op. cit.,* p. 60-62 and pl. 2), possesses the same 'boxy' style and pattern of interlocking / interwoven characters (cf. the *dāl* at the end of its l. 2) as the 1337 inscription. On chronological and stylistic grounds it is unlikely to be the work of the same craftsman, but the similarities are sufficient to establish the 1337 Bursa inscription firmly within the cadre of fourteenth-century Ottoman epigraphic practice. Even more can this be said of the inscription from the long-since demolished Ḥācı Hamza mosque at Iznik (AYVERDI, *Ilk devri*, *op. cit.,* i, p. 162-3; clear photograph at p. 163), recording its construction by Hamza b. Erdemşāh in 746 (1345), and the tomb inscription from the Kırgızlar türbesi (AYVERDI, *op. cit.,* p. 180) where the similarities with the 1337 inscription are so strikingly apparent that the possibility of all three inscriptions being the work of the same craftsman must be considered.

[30] Halim Baki KUNTER, 'Kitâbelerimiz', *Vakıflar Dergisi*, ii, 1942, p. 431-455 plus 60 unnumbered pages of plates. The Şehādet cāmi'i inscription is at p. 437-438 (photo. 26); that of the Orhaniye cāmi'i at p. 438 (ph. 27).

[31] Robert MANTRAN, 'Les inscriptions arabes de Brousse', *Bulletin d'Etudes Orientales*, xiv, 1952-1954, p. 87-114; cf. *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe,* xv, Le Caire, 1956, p. 86-87 (n°s 5731, 5732).

[32] For the 738/1337 inscription see AYVERDI, *Ilk devri*, i, *op. cit.,* p. 58-59 (with pho-

reading offered in *The Rise of the Ottoman Empire*, is that no common ground exists amongst them which would permit a resolution of the very real palaeographic problems inherent in the disputed readings. The variant readings of the disputed elements supplied to date may be tabulated as follows, utilising the sigla employed above:

In view of the above irreconcilable differences between the readings

	Tevḥīd	**Wittek**	**Kunter**	**Ayverdi**	**Mantran**
[a]	*dunyā*	*dawla*	*dunyā*	*dunyā*	*dawla*
[b]	—- / *al-afāq*	*marzbān al-afāq*	MNFQ / *al-āfāq*	MNFQ / *āl-āfāq*	*wa* / *'l-afāq*
[c]	*bahādur-i zamān*	*bahlivān-i jihān*	*yamīn al-īmān*	*yamīn al-īmān*	*bahlivān* ['un mot']

of its various editors (with the exception of Ayverdi, who slavishly follows Kunter), it is tempting to agree with Jennings' strictures on the whole inscription, and reject it out of hand. The inscription as a whole is on the small side, measuring only 0.5 m — little more than eighteen inches — square overall, including the modern cartouche.[33] Into this limited space, carved in a small and crude neskhī (the dimensions and style perhaps both pointing to an early date), is crammed the conventional inner inscription in four lines (1: *basmala*; 2-3: Qur'ān cxii, 1-4; 4: *tārīkh*) and a peripheral line which contains the problematic laudatio for the founder of the building to which it was originally (and may still be) attached. With the practical problems of distance inhibiting any physical examination of the inscription in situ, the excellent and clear photograph supplied by Kunter (reproduced below in Plate I), together with a photograph taken from a different angle supplied by Ayverdi, may serve as a basis for a further discussion of Wittek's readings and their implications.

[a] ***Shujā' al-Dawla*** Wittek's reading would appear to be correct on palaeographic grounds: the *wāw'* of *dawla* may be clearly discerned, written directly above the *dal* and compressed between the uprights of the two bracketing *lāms*. In any case, and what seems to have escaped Jennings' notice, there is confirmatory evidence from a numismatic source in the shape of an undated silver coin of Orkhan struck at Bursa, the authenticity of which cannot be questioned.[34] The *laḳab* Shujā' al-Dawla wa'l-Dīn is also employed in a Persian foundation charter of

tograph); for the mosque of Orhan and the rebuilding inscription of 820/1417 see *Ilk devri*, i, *op. cit.*, p. 61-90 (*kitābe* at p. 80-81).

[33] The dimensions of the 1337 inscription are given by AYVERDI, *Ilk devri*, *op. cit.*, p. 59.

[34] The coin in question was published in a pamphlet by Şerafettin EREL, *Nadir bir kaç*

Orkhan's dated I. Rebī ' I 724 / 8-17 March 1324.[35] Thus, in the face of variant readings for the 1337 inscription and of alternative *laḳabs* for Orhan encountered elsewhere,[36] epigraphic, numismatic and documentary evidence concur. This is certainly an indication of the essential genuineness of at least this element of the 1337 inscription, and may well testify to its basic authenticity.

[b] Marzbān al-āfāḳ Wittek's reading is clearly untenable, however attractive its first element may appear to be as a 'learned' synonym for *uj-begi*, rather than the meaningless 'lord of the horizons'. Certainly, if we read, in order to avoid an Arabo-Persian macaronic, not *marzbān* 'a warden of a frontier' (Redhouse, s.v.), but (as an Arabic loan-word) *marzubān* (pl. *marāziba*; Redh., s.v: 'lord of a frontier district'). What, however, are the *āfāḳ*? Ostensibly they are the pl. of Ar. *Ufḳ,* 'horizon', and are so translated by Wittek. Cf., however the (literary?) term *āfāḳī,* with its sense of '[one] who belongs to any distant region; foreign; vagrant; vagabond' (Redh. s.v.). It may possibly be suggested, with very great reservations, that the use here of *āfāḳ[ī]* may imply a veiled reference to those vagrant and vagabond elements of the frontiers, largely under the control of the *uj-begis*/*marzubāns*, who are better known as *ghāzīs*.

It may also be observed that Wittek's reading of *marz[u]bān* appears to be understandable only if the *alif* of the definite article in *al-āfāḳ(i),* the first element in the 'inverted' bottom strip of the peripheral inscription, is read (on its side) as a 'flattened' *nūn* and taken in conjunction with the *kesrā'*-like symbol which is joined to its foot and the two dots just to the latter's right and directly under the *dāl* as forming together the final and penultimate letters of the word *al-dīn*. This reading would then free the actual *yā'-nūn* of *–dīn* to serve as the first element (MR) of Wittek's *marzbān*, although his reading of the remaining elements (ZB'N) of that word from the convoluted but rounded and continuate form compressed into the bottom left-hand corner of the inscription defies com-

Sikke, Istanbul, 1970, nº 3; cf. Ibrahim ARTUK, 'Early Ottoman coins of Orhan Gazi as confirmation of his sovereignty', in Dickran K. Kouymjian (ed.), *Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy and History. Studies in Honor of George C. Miles*, Beirut, 1974, p. 457-463, at p. 457).

[35] The charter is for a *zāviye* situated at Mekece (n.w. Anatolia). It was published by I. H. Uzunçarşılı, 'Gazi Orhan Bey vakfiyesi', *Belleten*, v, Ankara, 1941, p. 277-288, pl. lxxxvi-vii; cf. the critical analyses by WITTEK, 'Notes sur la Tughra ottomane', *Byzantion* xviii, 1948, p. 311-334 and xx, 1950, p. 267-293, at p. 267, ff. (reprinted in *La Formation de l'Empire ottoman*, item VI) and by Mme Irène BELDICEANU-STEINHERR, *Recherches sur les actes des règnes des sultans Osman, Orkhan et Murad I,* Monachii, 1967, p. 85-89.

[36] For alternative, pseudo-historical *laḳabs* attributed to Orkhan see ARTUK, 'Early Ottoman coins', *op. cit.,* p. 457.

prehension. Mantran ('Inscriptions de Brousse', *op. cit.,* p. 89) settles for a simple copulative *wāw',* which seems both palaeographically and textually suspect, in providing Orkhan with a highly dubious triple *laḳab*, to be translated as 'valiant [defender] of the state and the religion and the horizons', a phrase which lacks coherence: Mantran himself offers no translation of the phrase. Equally, Kunter and, following him, Ayverdi's MNFḲ / *al-afāḳ,* although epigraphically just within the bounds of possibility, is meaningless. A possible alternative reading, which the unaccounted-for and apparently unpointed remaining corner element equally permits, would be *muttafiḳ*, in the sense of 'ally', *i.e.* of the 'frontier people', if we accept the tentative reading of *afāḳi* offered above. This would at least have the merit of making a certain sense, albeit one as unconventional in its way as Wittek's 'lord of the horizons'.

[c] Bahlivān-i jihān The basic defect in Wittek's reading, as in Tevḥīd's, by which Wittek appears to have been influenced, is its acceptance of a Persian *izāfet* construction and a word of Persian secular origin in an Arabic and patently Islamic inscription. Wittek has gone part of the way to Arabize the verbal element through spelling *pehlivān* with *bā'* rather than with *pā'*. Indeed, as *bahlawān*, the term does appear to exist (but since when?) as a loan-word in Arabic.[37] The same criticism may be levelled at Tevfīḳ's reading of *bahādur*. *Yamīn al-īmān*, offered by Kunter and, following him, Ayverdi, we may reject out of hand. Clearly the choice is between *bahlawān*, also favoured by Mantran, who refrains from committing himself on the reading of the second element, and *bahādur*. If only for its pseudo-Arabic linguistic legitimacy, the balance would seem to incline in favour of Wittek and Mantran's reading of *bahlawān*. But what of the second element? The *izāfet*, as a Persianism in an Arabic inscription, should be rejected. *Zamān*, as an alternative to *jihān*, is palaeographically unacceptable, and in any case we need a definite article. If a second, stumpy *alif* may be read to the left of the equally stumpy *alif* of *bahlawān*, the letter to the left again of the former may be read as the *lām* of the definite article, complete with the mandatory right-pointing 'spur' at the apex of the upright. We may then read, provisionally, and with a rudimentary *jīm-hā', al-jihān*, legitimising Wittek's reading with the requisite definite article. *Jihān*, however, is a Persian word, and thus also will not serve. A close inspection of the photograph furnished by Kunter reveals that the left side of the *nūn*, although merged in part with the alif of the first letter of Orkhan, and bisected vertically by the preceding *alif*, is nonetheless clearly considerably shorter than the right side, is undotted, and needs no special pleading to be read as *dāl*. Thus, in place of Persian *jihān* we have the contextually and linguistically satisfactory Arabic *jihād*. This element

37 But with the modern meaning 'acrobat, rope-jumper, juggler'. Hans WEHR, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Ithaca, NY, 1976, s.v.

therefore, reconstructed in fig. 1 p. 214, might be seen to read in full *bahlawān al-jihād*, 'hero of the Holy War.'

To what extent are the revised readings suggested above supported by other internal and external evidence, or, even, how far should the inscription be taken at its putative face value? In a stimulating and important article which appeared some years ago, the late Richard Ettinghausen was at pains to draw a distinction between what he termed the communicative and the symbolically affirmative aspects of Arabic epigraphy.[38] In pursuit of his theme Ettinghausen suggested that time was ripe for what he termed 'a reconsideration of the role of [sic] inscriptions played [sic: ? read 'placed'] on monuments or objects and of the assumption that this form of public communication was unfailingly trustworthy'.[39] Ettinghausen provides a catalogue of highly convoluted and ornamented, and in certain cases grossly misspelled or incomplete, Arabic inscriptions gathered from non-Arabic speaking parts of the medieval Muslim world from Zanzibar to India and Anatolia. These he well describes as 'puzzle[s] which could be solved only by [a] few', and he concludes that although difficult to prove, 'there are some indications that inscriptions remained mostly unread' (p. 303). One such example is taken from the thirteenth-century Küllük Mosque in Kayseri, where an inscription, not only incomplete in itself but mistranslated by its editor on the basis, convincingly argued by Ettinghausen, of a local 'reading' supplied with the eye of faith and not of inspection.[40] In other words, inscriptions may be regarded as acts of symbolic affirmation, rather than of communication. In the light of Ettinghausen's observations it is therefore not surprising that the clear and unequivocal elements of the 1337 Bursa inscription include the name — if not the full

[38] Richard ETTINGHAUSEN, 'Arabic Epigraphy: Communication or Symbolic Affirmation', in Dickran K. Kouymjian (ed.), *Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy and History. Studies in Honor of George C. Miles,* Beirut, 1974, p. 297-317.

[39] *Id., ibid.,* p. 299.

[40] *Id., ibid.,* p. 307, with reference to A. GABRIEL, *Monuments turcs d'Anatolie*, Paris, 1931, i, p. 36-39 and pl. X. Gabriel's photograph of the defective inscription in question is reproduced by Ettinghausen, p. 308, fig. 9. Cf. also in this connection the fundamental studies by Klaus KREISER: (1) 'Über einige Eigenschaften osmanischer Inschriften', *Prilozi za Orijentalnu Filologiu*, xxx, Sarajevo, 1980; = Proceedings of the III. Medjunarodna Simpozijum za Predosmanske i Osmanske Studije, p. 279-287; 'verbesserte und erweiterte Fassung' in K. Kreiser, *Istanbul und das osmanische Reich: Derwischwesen, Baugeschichte, Inschriftenkunde*, Istanbul, 1995; = Analecta Isisiana xiv, p. 103-110; (2) 'Drei Stiftungsinschriften aus Istanbul. (Beiträge zur osmanischen Inschriftenkunde, I)', Istanbuler Mitteilungen xxxi, 1981, p. 191-203 + 3 Tfln; reprinted in *Istanbul und das osmanische Reich, op. cit.,* p. 111-131; (3) 'Archivalisch überlieferte Inschriften aus Istanbul (Beiträge zur osmanischen Inschriftenkunde, II)', *Istanbuler Mitteilungen*, xxxii, 1982, p. 258-278, repr. *Istanbul und das osmanische Reich, op. cit.,* p. 133-153. For the pre-Ottoman background see R. HILLENBRAND, 'Qur'anic epigraphy in medieval Islamic architecture', *Revue des Etudes Islamiques* lv, 1986, p. 171-187.

ascribed titles — of the building's founder, together with the date of construction. But who wrote it, and for whom was it intended? Following Ettinghausen, the inscription, including its controversial elements, may naturally be attributed to some putative shaykh who provided the formulae; to the unknown *kātib* who wrote down the sacred and affirmative texts; and to the equally unknown mason who set them in stone. But who, in Bursa within ten years or so of its conquest, in a Turcophone border area far from the main centres of Islamic civilisation, could have read a small, in part convoluted, and possibly defective inscription in Arabic? As Ettinghausen concludes, 'there is no absolute *a priori* certainty about an inscription's reliability and… each case should be judged on its own merit.[41] Ultimately, in the case of the 1337 Bursa inscription, neither the readings of **[b]** nor of **[c]** offered by Wittek, by his predecessor Aḥmed Tevḥīd, or by his successors, nor the tentative revisions offered above can claim much in the way of epigraphical supporting evidence. Epigraphically, I feel the reading offered of 'jihād' in **[c]** is fairly secure; that of **[b]** presents what appear to be insoluble problems. Overall, an indictment of Wittek's readings, with the exception of **[c]**, would be difficult to sustain: it may not be unappropriate to suggest that a jury might bring in the good Scots verdict of 'not proven'. How far, of course, the revised reading of **[c]**, if accepted, actually helps to support rather than demolish the Wittekian '*ghāzī* thesis', may merit further discussion beyond the limits of the present article.[42]

In a counter-argumentative sense, however, further discussion may be redundant, and the historical significance of the Bursa inscription may be seen to have been considerably over-exaggerated. As noted above, Wittek referred to its significant elements (*Rise, op. cit.,* p. 15) as 'an ensemble of titles absolutely unique in the Ottoman protocol', in contrast to what he describes, without illustration, as 'generally the classical and quite different formulas of the Seljuk period'. It is therefore perhaps worth concluding this short note with a reference to the Islamic inscriptions which Wittek published, in exemplary fashion, in 1931, in R. M. Riefstahl's monograph on Turkish architecture in southwestern Anatolia.[43] Document 2 in Wittek's collection is an inscription which had once adorned a tower in the sea-walls of Antalya, and which had already been published some years earlier by Aḥmed Tevḥīd (in *Türk Tarihi Encümeni Mecmu'ası*, xv, p. 175). The inscription, which is dated 642 (beg.

[41] Ettinghausen, 'Epigraphy', *op. cit.,* p. 317. Kreiser, 'Über einige Einigschaften', *op. cit.,* p. 104, formulates certain critical criteria for the differentiation between 'early', 'high' and 'late' Ottoman epigraphic styles. Applying these, in all particulars the 1337 inscription can be seen to be characteristic of its period.

[42] Despite the epigraphic justification for reading *jihād* rather than *jihān,* in this context doubts must remain as to the actuality of the phrase.

[43] R. M. Riefstahl's *Turkish Architecture in Southwestern Anatolia*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931, p. 77-116.

9 June 1244), commemorates the builder of the tower, the Rūm Seljuḳ sultan Kāyẖüsrev, who is apostrophised by it not only as 'Sultan of the sultans of the world, master (*maulā*) of the kings of the Arabs and Persians, but as (in Wittek's translation), no less than 'boundary guard of the horizons' (*marzbān al-afāq*). It would appear, therefore, that not only was at least one of the fundamental elements of the Bursa inscription of nearly a century later not unique to the Ottomans, but had actually been employed by the Rūm Seljuḳs, the very same Rūm Seljuḳs who were, according to Wittek, the archetypical representatives of the 'High' Islam of the Anatolian hinterland, and the equally archetypical antitheses of the march-dwelling frontiersmen gathered around 'Osmān Ghāzī.[44] It may not be too much to suggest that in the spirit of Ettinghausen's observations noted above, the rhetorical phrase 'Marzuban al-ufāḳ' (in whatever variant we accept the reading) has the sense simply of 'Lord of all I survey', and has nothing to do with the *uj*. It is the more to be wondered at that Wittek, in his commentary on this inscription,[45] fails to make any mention of this element in it. The implications both of this omission, and of the less than apposite interpretation which may be placed on the term itself, and to other disputed elements in the inscription noted above, are considerable, extending either to a revaluation of both Seljuḳ and early Ottoman history, or to the final abandonment — or final acceptance — after more than sixty years, of the so-called '*Ghāzī* Thesis'.

[44] For a more detailed discussion of this point see my 'The Frontier in Ottoman History', *op. cit.,* p. 231, ff.

[45] RIEFSTAHL, *Turkish Architecture*, *op. cit.,* p. 81.

Colin HEYWOOD, *The 1337 Bursa Inscription and its Interpreters*

The present paper examines the well-known Arabic inscription dated 738/1337-8 from the Şehādet Cāmiʿ at Bursa, and the use made of it by the late Professor Paul Wittek in his publications from the 1930s and by other Ottoman historians before and since. The article examines the inscription's canonic status in Wittek's historical formulations concerning the *ghāzī* nature of the Ottoman state and seeks to determine the reasons why he failed to publish it in a critical edition. Finally, certain phraseology in the inscription is compared with that in a Rūm Seljuk inscription from the previous century, also edited by Wittek, which would appear to demonstrate that the 1337 Bursa inscription cannot now be regarded as 'unique'. The article is preceded by a 'Preliminary Statement' which takes a position towards the critical study by M. Kalus published in this issue of *Turcica*, and also reflects recent studies by Mme I. Beldiceanu and Heath Lowry.

Colin HEYWOOD, *L'inscription de Bursa (1337) et ses interprètes*

Cette étude a pour but d'examiner l'inscription célèbre de la mosquée Şehādet de Brousse, datée 738/1337-8, dans un esprit historiographique et, en particulier, l'utilisation de cette inscription par feu M. le Professeur Paul Wittek, dans ses publications bien connues des années trente, et par d'autres ottomanistes alors et depuis. L'article présenté ici examine le statut canonique de l'inscription dans les formulations historiques de M. Wittek concernant le nature *ghāzī* de l'État ottoman, et cherche à déterminer les raisons pour lesquelles il n'a pas réussi à publier cette inscription dans une édition critique. Finalement, des éléments de la phraséologie de l'inscription sont comparés à ceux d'une inscription seldjoukide de Rum du siècle précédent — éditée également par Wittek — qui paraissent démontrer clairement l'impossibilité de regarder l'inscription de Brousse de 1337 comme « unique ». L'article est précédé d'une « Note préliminaire », qui prend position sur l'étude critique de M. Kalus, publiée dans ce même volume de *Turcica*, et reflète aussi des études récentes de Heath Lowry et de Mme I. Beldiceanu.

L'INSCRIPTION DE BURSA
au nom du sultan Orẖān, datée de 738/1337-38 : comment faut-il la lire ?

Dans le tome 34 de la revue *Turcica* (2002), Mme Irène Beldiceanu-Steinherr a publié une étude très érudite intitulée « Analyse de la titulature d' Orẖān sur deux inscriptions de Brousse »[1]. Cette étude est basée, d'une part, sur une inscription déracinée datée de 738 / 1337-1338 qui se trouve actuellement sur la mosquée Şehadet et, d'autre part, sur une épigraphe placée sur la mosquée d'Orẖān, mosquée reconstruite après l'incendie provoqué par les Qaramanides. Ce dernier texte, en réalité un texte de restauration, est postérieur au règne du sultan en question et date de 820/1417-1418.

Le hasard a voulu que, pratiquement au même moment que la parution du numéro en question, le comité de rédaction de *Turcica* m'a demandé un avis au sujet du manuscrit d'un article concernant la première inscription utilisée par Mme Irène Beldiceanu-Steinherr pour son analyse[2] : il s'agissait de l'étude de Colin Heywood, publiée dans le présent numéro de la revue.

Par cette coïncidence, l'occasion m'a été donnée de me pencher sur le problème de la lecture des différents éléments du texte de construction au nom du sultan Orẖān, daté de 738 / 1337-1338. J'ai pu me rendre compte qu'il existait déjà un nombre relativement élevé d'éditions de ce texte avec, pour quelques parties, plusieurs variantes de lecture.

Ludvik KALUS est professeur à l'université de Paris-Sorbonne (Paris IV), 1 rue Victor Cousin, 75230 — Paris cedex 05. e-mail : Ludvik.Kalus@paris4.sorbonne.fr

[1] Dans *Turcica* 34, 2002, p. 223-240.

[2] L'auteur ayant commenté dans son article « les vocables *sultan*, *gazi* et *mucahid* » dont la lecture dans l'inscription ne suscite aucun doute, les remarques développées dans la présente note n'ont aucun lien direct avec l'article en question.

Turcica, 36, 2004, pp. 233-251

L'épigraphe en question[3] est conservée à Bursa encore de nos jours, mais elle ne se trouve plus *in situ*. Toutefois, elle n'a été placée sur la mosquée Şehadet où elle se trouve actuellement que vers 1890, lors de la restauration de ce monument, alors que ce texte de construction était sans doute destiné à l'origine à une mosquée construite au temps du sultan Orḫān, mosquée dont il ne reste aucune trace[4]. Malgré son déracinement, l'importance de ce texte est évidente : il s'agit de l'une des deux plus anciennes inscriptions portant le nom d'un souverain ottoman. L'autre inscription, également au nom d'Orḫān mais dans laquelle l'année a disparu, se trouvait à l'origine dans le complexe (*imaret*) d'Orḫān Ghazi à Iznik[5].

Pour ce qui est de l'aspect externe du texte, l'inscription se trouve sur le mur est de la mosquée Şehadet, à quatre mètres de hauteur, dans un cartouche rectangulaire de 0,65 x 0,76 m de côté[6]. Le texte est divisé en deux unités indépendantes : quatre lignes dans le champ rectangulaire central (A 1-4) et une ligne se développant sur les quatre côtés de la bordure autour du champ (B 1-4). Les différentes natures des deux textes — le premier étant un texte coranique accompagné d'une date (année) et le deuxième une sorte de texte de construction[7] — sont soulignées par l'emploi de deux styles différents de l'écriture arabe. Alors que le texte coranique avec la date est exécuté dans une écriture soignée, régulière et « élégante » qu'on peut qualifier, d'après la terminologie traditionnelle, de *celî muhakkak*[8], le texte historique dans la bordure, dont il sera question ici, est exécuté dans une écriture diamétralement opposée : peu soignée, irrégulière, mal répartie et s'enchevêtrant localement[9]. D'autre part, l'écriture du texte coranique est pourvue presque systématiquement de points et de signes, mais ces derniers se font plus rares et sont moins évidents dans le texte de la bordure. Cet état de choses rend la lecture du texte de construction relativement difficile par endroits et explique les multiples variantes de lecture déjà proposées et résumées dans ce qui suit.

En effet, les publications de l'inscription, bonnes ou moins bonnes, originales ou copiant un prédécesseur, ne manquent pas. La bibliographie que j'ai pu réunir s'avère assez riche et nous savons que dans ce

[3] Pour une vue générale de l'inscription, voir *supra*, p. 214 dans le présent numéro de la revue *Turcica*.

[4] Voir par exemple R. MANTRAN, « Les inscriptions arabes de Brousse », dans *Bulletin d'études orientales*, t. XIV, années 1952-1954, Damas, 1954, p. 89-90.

[5] Voir à ce sujet Abdülhamit TÜFEKÇIOĞLU, *Erken dönem osmanlı mimarîsinde yazı,* T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, nº 2642, Ankara, 2001, p. 19-22, où l'on trouvera la liste des publications antérieures. L'inscription se trouve actuellement au musée d'Iznik, nº d'inv. 505.

[6] TÜFEKÇIOĞLU, *op. cit.,* p. 22.

[7] Voir à ce sujet le commentaire *infra*.

[8] TÜFEKÇIOĞLU, *op. cit.,* p. 24.

[9] L'appeler *celî sülüs* (TÜFEKÇIOĞLU, *op. cit.,* p. 24) est sans aucun doute abusif.

genre d'exercice il n'est pas question de prétendre à l'exhaustivité. Les différents auteurs, dont certains sont d'éminents spécialistes, ont proposé en général des lectures justes, ou du moins sensées, d'une grande partie de ce texte relativement complexe et dont l'exécution peu soignée ne facilite pas le déchiffrement. Mais, pour certains éléments, les propositions varient d'une publication à l'autre ou restent incertaines, et une évaluation globale et comparative des lectures du texte s'impose afin de trancher entre les différentes variantes déjà publiées.

Le but de cette courte note est de tenter la présentation d'une lecture plus sûre, voire « définitive », de cette importante source écrite. Il s'agira en principe d'établir le texte le plus exact possible en suivant soigneusement le *ductus* de l'écriture et en s'appuyant, pour des endroits où l'écriture est corrompue, sur des parallélismes. Pour toutes les sections successives du texte, seront passées en revue les différentes propositions déjà présentées par nos prédécesseurs (en laissant de côté quelques propositions résultant des fautes d'impression) et elles seront à nouveau confrontées avec la graphie telle qu'elle est exécutée dans la pierre[10]. Pour rendre nos propositions plus crédibles, nous allons essayer de nous appuyer sur des cas analogues rencontrés dans des épigraphes islamiques plus ou moins contemporaines et géographiquement proches[11].

[10] Notre recherche est une recherche « de cabinet » et, à vrai dire, nous n'examinons l'inscription que d'après des reproductions publiées. Parmi ces dernières, citées dans la bibliographie, nous avons retenu celle publiée dans Oktay ASLANAPA, *Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı* (14. yüzyıl), Ankara, 1977, p. 15, et, dans une moindre mesure, dans Halim Baki KUNTER, « Kitâbelirimiz », *Vakıflar Dergisi*, II, 1942, photo 26.

[11] C'est notamment la base de données *Thesaurus d'épigraphie islamique*, conçue et dirigée par Ludvik KALUS et élaborée par Frédérique SOUDAN, qui nous a été d'une aide constante. Lors de l'élaboration de cet article, cette base a été, à maintes reprises, « passée au peigne fin » afin de nous fournir des éléments de comparaison pour élucider les différentes questions posées par les deux inscriptions que nous réexaminons ici. Cette base de données sera citée dans ce qui suit comme *Thesaurus*.
Le *Thesaurus d'épigraphie islamique* est un projet ayant pour ambition de réunir toutes les inscriptions islamiques (en arabe, en persan, en turc, en malais et en d'autres « petites » langues) de l'ensemble du monde musulman, jusqu'à l'an 1000 de l'hégire. Actuellement, dans son état brut, la base de données contient quelque vingt-quatre mille inscriptions.
Le projet est financé par la Fondation Max van Berchem de Genève. Il est proposé au public sous forme de CDRom-s, par régions. Déjà parus :

- CD ROM : *Thesaurus d'épigraphie islamique*, 1ère livraison : Maghreb et Libye, Genève, Fondation Max Van Berchem, 1998.
- CD ROM : *Thesaurus d'épigraphie islamique*, 2e livraison : Péninsule d'Arabie (Arabie Saoudite, Oman, Bahrain, Yémen), Genève, Fondation Max Van Berchem, 1999.
- CD ROM : *Thesaurus d'épigraphie islamique*, 3e livraison : Asie centrale (Ouzbékistan, Tadjikistan, Turkménistan, Kazakhstan, Kirghizistan), Genève, Fondation Max Van Berchem, 2001.
- CD ROM : *Thesaurus d'épigraphie islamique*, 4e-5e livraisons : Egypte, Genève, Fondation Max Van Berchem, 2003.

Dans l'inscription qui fait l'objet de cette note, nous allons laisser de côté le texte du champ central, réparti en quatre lignes. Il contient, pour ce qui est de ses trois premières lignes, la sourate CXII du Coran (*al-Ikhlâs* / Le Culte), sourate dans laquelle est proclamée l'unicité de Dieu. Cette courte sourate, de quelques versets seulement mais au contenu dense, est fréquente dans les inscriptions islamiques. La quatrième ligne indique l'année, 738/1337-38, comme nous l'avons déjà signalé, ce qui correspond donc parfaitement au temps du règne du deuxième sultan ottoman Orẖān (c.724-761 / c.1324-1360).

C'est la partie historique de l'inscription, développée dans la bordure et qui peut être qualifiée de texte de construction rédigé sous forme d'une prière d'exaucement, qui va attirer notre attention. Nous allons la disloquer afin de présenter les différentes lectures déjà proposées pour chacun de ses éléments[12], tout en retenant une proposition que nous allons tenter de justifier.

BIBLIOGRAPHIE

Pour commencer, faisons un bilan bibliographique concernant l'inscription en question, dans l'ordre chronologique des publications. Pour chaque référence, sera arrêtée une abréviation qui sera utilisée par la suite[13].

Publications :

TEVHID : Ahmed TEVHID, « Brusa'da en eski kitâbe », dans *Ta'rîẖ-i 'uṯmāni anğumanı meğmū'ası,* V, 29, décembre, 1330/1914, p. 318-320.

TURGUT : A. MEMDUH TURGUT (KOYUNLUOĞLU), *Iznik ve Bursa tarihi*, Bursa, 1935, p. 81 et 163.

WITTEK : [P. WITTEK, *The Rise of the Ottoman Empire*, Londres, 1938, p. 53, n. 27], cité d'après Heywood. Publication partielle de l'inscription.

KUNTER : Halim Baki KUNTER, « Kitābelirimiz », *Vakıflar Dergisi*, II, 1942, p. 437-438.

[K. BAYKAL, *Bursa ve Anıtları,* Bursa, 1950, p. 174.]

MANTRAN : Robert MANTRAN, « Les inscriptions arabes de Brousse », dans *BEO*, XIV, 1954, p. 89.

Pour obtenir de plus amples informations sur ce projet, on peut se renseigner auprès de la Fondation Max van Berchem (5, avenue de Miremont, 1206 Genève, Suisse. Tel. et fax (+4122) 347 88 91 ; e-mail : info@maxvanberchem.org).

[12] La même démarche est entreprise dans l'article déjà mentionné de Colin HEYWOOD, « The 1337 Bursa inscription and its interpreters », dans *Turcica*, présent numéro, mais elle ne concerne qu'un nombre limité d'éléments de titulature et se base sur une bibliographie plus restreinte que la nôtre.

[13] Les références entre crochets sont celles qui n'ont pu être consultées, il est donc inutile de leur donner une abréviation. L'ouvrage de P. Wittek fait exception dans la mesure où nous pouvons citer sa proposition de lecture, partielle, d'après Heywood.

[E.H. AYVERDI, "Orhan Gazi devrinde Mimari", dans *Yıllık Araştırmalar Dergisi*, I, Ankara, 1957, p. 125-126.]

RCEA : *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, XV, nº 5732.

AYVERDI : E.H. AYVERDI, *Osmanlı mimârîsinin ilk devri, 630-805 (1230-1402)*, Istanbul, 1966, t. I, p. 59.

ARTUK : Ibrahim ARTUK, « Early Ottoman Coins of Orhan Ghazi as confirmation of his Sovereignty », dans Dickran K. Kouymjian (éd.), *Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy and History, Studies in Honor of George C. Miles*, Beyrouth, American University of Beirut, 1974, p. 457.

Vakıf abideler : *Türkiyede vakıf abideler ve eski eserler*, III (Bursa il merkezi), Vakıflar Genel Müdürlüğü yayınları, 1983, p. 173.

TÜFEKÇIOĞLU : Abdülhamit TÜFEKÇIOĞLU, *Erken dönem Osmanlı mimarîsinde yazı,* T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, nº 2642, Ankara, 2001, p. 22.

BELDICEANU-STEINHERR : Irène BELDICEANU-STEINHERR, « Analyse de la titulature d'Orhan sur deux inscriptions de Brousse », *Turcica* 34, 2002, p. 225-226 (traduction française de l'inscription, la titulature étant en translittération).

HEYWOOD : Colin HEYWOOD, "The 1337 Bursa inscription and its interpreters", dans *Turcica*, présent numéro. L'auteur n'analysant pas l'ensemble de l'inscription, il ne sera cité que pour les éléments qu'il commente.

Reproductions[14] :

KUNTER : Halim Baki KUNTER, « Kitâbelirimiz », *Vakıflar Dergisi*, II, 1942, photo 26.

AYVERDI : E.H. AYVERDI, *Osmanli mimârîsinin ilk devri, 630-805 (1230-1402)*, Istanbul, 1966, t. I, p. 59.

ASLANAPA : Oktay ASLANAPA, *Yüzyıllar Boyunca Türk Sanati (14. yüzyıl)*, Ankara, 1977, p. 15.

TÜFEKÇIOĞLU : Abdülhamit TÜFEKÇIOĞLU, *Erken dönem Osmanlı mimarîsinde yazı,* T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, nº 2642, Ankara, 2001, p. 544, fig. 3 et 4 (la fig. 4, reproduisant un détail du texte seulement, est d'une très bonne qualité et semble être prise à partir d'un estampage).

ANALYSE DU TEXTE DE LA BORDURE (TEXTE B)

Elle sera présentée suivant les côtés de la bordure, dans l'ordre suivant : côté droit (1), côté supérieur (2), côté gauche (3) et côté inférieur (4). L'inscription est lue d'après les reproductions publiées et énumérées ci-dessus. Dans chacune des quatre sections, le texte présenté en guise de titre, en caractères arabes et en translittération, est le texte retenu par

[14] Les reproductions à notre disposition dans les travaux cités ne sont pas d'une grande qualité et une bonne photographie aurait pu rendre notre déchiffrement — comme d'ailleurs celui de nos prédécesseurs — plus aisé, voire plus sûr.

nous. Il sera discuté, comparé et justifié dans le commentaire qui suivra où ses différents éléments vont paraître en translittération seulement.

La majorité des publications du texte de notre inscription l'ont été en caractères arabes où les voyelles et les signes ne sont pas indiqués. Ainsi nous ne pouvons pas toujours savoir quelle était la forme grammaticale retenue par les auteurs (par exemple, pour le verbe *amara*, ont-ils retenu la forme active ou passive ?).

1 — Côté droit :

(١)

أمر المسجد المبارك لرضاء الله تعالى من بنى مسجدا بنى الله له بيتا فى الجنّة

umira al-masğid al-mubārak li-riḍā' allāh ta'ālā man banā masğidan banā allāh la-hu baytan fî l-ğanna

Nous commençons la lecture par le côté droit de la bordure car on peut y lire, dans la deuxième partie, un *hadîth* (ou pseudo-*hadîth* ?), sans que cela soit indiqué explicitement. Le texte peut être divisé en deux sous-sections :

a) ***umira al-masğid al-mubārak li-riḍā' allāh ta'ālā***

TEVHID : *tamma masğid al-mubârak li-riḍâ' allâh ta'âlâ*

TURGUT, KUNTER, MANTRAN, *RCEA*, AYVERDI, ARTUK, TÜFEKÇIOĞLU : *amara (*ou *umira ?) al-masğid al-mubârak li-riḍâ' allâh ta'âlâ*

Vakıf abideler : *emere (bi-bina-i hâzel) mescidi'l-mübarek li rizail-lâhi tealâ*

BELDICEANU-STEINHERR : « [La construction] de cette mosquée bénie (*masdjid al-mubârak*) fut ordonnée pour plaire à Dieu le Très-Haut (*li rizâ'i 'llahi ta'âlâ*) »

Un consensus est manifeste quant à la lecture de cette sous-section : il est vrai que le texte est relativement bien lisible. Tenant compte du fait qu'il ne contient aucun sujet — à moins de sous-entendre le commanditaire de la construction en question, ce qui paraît peu probable —, le verbe doit être lu au passif.

b) ***man banā masğidan banā allāh la-hu baytan fî l-ğanna*** (fig. 1)

TEVHID, *RCEA* : *man banâ masğidan li-llâhi (banâ allâh baytan) fî l-ğanna*

TURGUT : *fa-subḥâna allâh fî l-ğanna …..*

KUNTER, AYVERDI, TÜFEKÇIOĞLU : *man banâ masğidan li-llâhi banâ allâh la-hu baytan fî l-ğanna*

MANTRAN : *man banâ masğidan li-llâhi (banâ allâh la-hu baytan) fî l-ğanna*

ARTUK : *man banâ masğidan … al-ğanna*

Vakıf abideler : *men bena mesciden bena'l-lahü lehu beyten fi'l-cenne*

Ici, nous sommes en présence d'un *hadîth* (ou pseudo-*hadîth*), qu'on rencontre assez souvent dans les textes de construction marquant la

construction d'une mosquée, dans de multiples variantes. Le texte de notre inscription étant assez serré à cet endroit, sa lecture se manifeste par un nombre relativement élevé de propositions. Mais une approche soignée et détaillée permet de saisir tous les éléments nécessaires pour sa lecture complète, sans avoir recours à une restitution partielle. Toutefois, il est vrai que certains mots sont, par manque de place, vraiment « compressés ».

Notons que ce *hadîth* (ou pseudo-*hadîth*) apparaît, si l'on s'en tient aux inscriptions enregistrées jusqu'à maintenant dans le *Thesaurus d'épigraphie islamique*, premièrement en Inde[15], puis en Turquie. La première inscription en Turquie contenant ce texte serait de Milas et daterait de 730H., notre inscription arrivant, pour ce qui est de la Turquie, en deuxième lieu[16].

Dans plusieurs cas enregistrés, ce texte est précédé de la formule *qâla l-nabî ʿalay-hi l-salâm* ou d'une de ses variantes : c'est une formule classique pour introduire un *hadîth*. Dans le texte que nous analysons, on trouve curieusement à la place la phrase : *umira al-masğid al-mubārak li-riḍāʾ allāh taʾālā*. Il s'agit soit d'une constatation générale rappelant la notion qui est concrètement illustrée dans le *hadîth* qui suit, ou bien d'une formule corrompue d'un texte de construction.

2 — *Côté supérieur :*

(٢)

اللهمّ اغفر لصاحب هذا المسجد و هو الأمير الكبير المعظّم المجاهد ابو [؟]

allâhumma iġfir li-ṣāḥibi hāḏā l-masğid wa huwa al-amîr al-kabîr al-muʾaẓẓam al-muğāhid abū [?]

Nous n'allons pas pour l'instant tenir compte de la fin du texte de ce côté (*al-muğāhid abū* [?]) car ce fragment sera commenté un peu plus loin, avec le début du texte dans la bordure à droite.

TEVHID, TURGUT, KUNTER, MANTRAN, *RCEA*, ARTUK, *Vakıf abideler*, TÜFEKÇIOĞLU : *allāhumma iġfir li-ṣâḥibi hāḏā l-masğid wa huwa al-amîr al-kabîr al-mu'aẓẓam*

AYVERDI : *allāhumma iġfir li-ṣāhibi hāḏâ l-masğid wa huwa amîr al-kabîr al-muʾaẓẓam*

[15] *Thesaurus* nº 8188 : INDE-Hansi, fin du VIe s. ;*Thesaurus* nº 23556 : INDE-Prabhaspatan, 662H. ; *Thesaurus* nº 3786 : INDE-Hansi, fin du VIIe s. ; *Thesaurus* nº 3923 : INDE-Bayânâ, 705H. ; *Thesaurus* nº 23376 : INDE-Bulandshahr, 710H. ; *Thesaurus* nº 3413 : INDE-Cambay, 725H. ; *Thesaurus* nº 23525 : INDE-Verawal, 732H.

[16] En Turquie, les inscriptions les plus anciennes contenant le *hadîth* en question seraient : *Thesaurus* nº 3485 : Milâs, 730H. ; *Thesaurus* nº 7394 : Bursa, 738H. ; *Thesaurus* nº 2053 : Muğla, 745H. ; *Thesaurus* nº 1616 : Sinop, 752H. ; *Thesaurus* nº 4271 : Kastamonu, 754H., etc. En dehors de l'Inde et de la Turquie, avant 754H., on peut signaler *Thesaurus* nº 7452 : EGYPTE-Fuwwa, 740H. ; *Thesaurus* nº 1608 : CHINE-Canton, 751H.

BELDICEANU-STEINHERR : « O Dieu ! Pardonne au maître (*sâhib*) de cette mosquée, qui est le grand émir éminent (*amir al-kabîr al-mu'azzam*) »

Si l'on ne tient pas compte de la fin du texte de cette section, la lecture est facile et sans ambiguïtés, comme nous le confirme ce petit bilan. Une invocation de Dieu (*allâhumma*) et l'imploration du pardon pour le « maître » de cette mosquée introduisent une série de qualificatifs et de titres s'attachant à la personne du commanditaire / fondateur de la mosquée, éléments qui vont d'ailleurs continuer à être développés dans le reste de l'inscription (bordure gauche et bordure inférieure). Les propositions de lecture enregistrées ne diffèrent que rarement et ne suscitent aucun commentaire particulier.

Notons quand même que la formule introductive *iġfir li-ṣāḥibi hāḏā* (éventuellement *hāḏihi*) suivie de la désignation du monument auquel elle est liée se trouve le plus souvent dans un contexte funéraire. C'est également le cas des plus anciennes inscriptions arabes de Turquie qui la contiennent : elles sont en relation avec un mausolée (*qubba* ou *turba*)[17] ou tout simplement avec une tombe (*qabr*)[18]. Le terme *ṣâḥib* peut éventuellement être remplacé par le mot *sâkin(a),* comme on peut l'observer dans une inscription d'Erzerum datée de 711H[19].

Nous savons que notre inscription est déracinée mais qu'elle appartenait en principe à une mosquée, construite par le sultan Orẖān. L'expression *sâhib hâdhâ l-masdjid* ainsi que le contenu du *hadîth* (ou pseudo-*hadîth*) dans la bordure droite le confirment. Il n'y a donc à priori aucun lien direct avec un contexte funéraire. De plus, puisqu'à la fin de l'inscription le nom d'Orẖān est suivi par l'eulogie *adāma allāh ʿumra-hu* / « que Dieu fasse durer sa vie », nous pouvons être certains que l'inscription a été rédigée du vivant d'Orẖān, ce qui est confirmé par la date dans le texte A. Mais ce détail ne devrait peut-être pas être négligé dans une nouvelle évaluation du monument pour lequel l'inscription était réservée à l'origine : la mosquée était-elle destinée à abriter la tombe de son fondateur[20] ?

17 *Thesaurus* nº 2492 : Sivas, 629H. (*qubba*) ; *Thesaurus* nº 2437 : Sinop, 679H. (*turba*) ; *Thesaurus* nº 1575 : Ankara, 750H. (*turba*).

18 *Thesaurus* nº 7317 : Afyon Karahisar, 734H. ; *Thesaurus* nº 1487 : Afyon Karahisar, 748H. ; *Thesaurus* nº 1280 : Afyon Karahisar, 804H. Plus tard, on retrouve la même formule en Ouzbekistan actuel, toujours dans le contexte d'une tombe : *Thesaurus* nº 15615 : Samarcande, 909H. (*maqbara*) ; *Thesaurus* nº 15632 : Samarcande, 920H. (*marqad*) ; *Thesaurus* nº 16937 : Tashkent, 924H. (*marqad*).

19 *Thesaurus* nº 3174, où l'on peut lire : *iġfir li-sākinati hāḏā l-qabr*.

20 Au sujet du lieu de sépulture d'Orẖān, nous pouvons bénéficier d'un bon résumé dans Irène BELDICEANU, « Les débuts : Osmân et Orkhân », dans Robert Mantran (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, 1989, p. 25 : « Orkhân meurt au mois de mars 1362. Il est enterré à Brousse dans un ancien monastère transformé en mausolée. A proximité, dans un bâtiment séparé, se trouve la sépulture de son père dont le corps a été transféré à cet endroit après la conquête de la ville selon le souhait qu'il avait exprimé. A l'origine, les deux sépultures se trouvaient sous le même toit. Un incendie puis un tremblement de

Angle fin du 2 (côté supérieur) — début du 3 (côté gauche) (fig. 2):

(٣-٢)

ابو الخيرات

al-muǧāhid abū l-ḫayarāt

La lecture de la fin du texte de la bordure supérieure (2) pose des problèmes car l'écriture s'y enchevêtre dans l'écriture du début de la bordure gauche (3) et l'analyse de l'inscription dans cet angle nécessite un traitement séparé. En effet, l'enchevêtrement des caractères rend leur distinction ardue et cette difficulté se reflète dans le nombre de variantes proposées dans les publications précédentes.

TEVHID, ARTUK : *al-muǧāhid*
TURGUT : *muǧāhid* (espace) *fî*
KUNTER : *al-muǧāhid* (?) /
MANTRAN, *RCEA* : *al-muǧāhid* / (un mot)
AYVERDI : *al-muǧāhid fî* / *sabîl allāh*
Vakıf abideleri : *al-muǧāhid* (2 mots) /
TÜFEKÇIOĞLU : *al-muǧāhid fî l-dîn* /
BELDICEANU-STEINHERR : « combattant de la foi sur le chemin de Dieu (*al-mudjâhid fî sabîli 'llahi*) »

Il est vrai que le texte, si on le suit sur les rares reproductions à notre disposition, est vraiment embrouillé et il est même difficile d'y identifier clairement le titre de *al-muǧāhid*, sans parler de la suite. On a même du mal à savoir où s'arrête l'écriture de la bordure supérieure (2) et où commence la ligne de la bordure gauche (3) qui est perpendiculaire à la précédente.

La lecture du mot *al-muǧāhid* peut être confirmée grâce à la bonne reproduction d'un détail de notre inscription dans TÜFEKÇIOĞLU[21] où ce mot est très net. Pour ce qui est de la suite, il n'y a aucune raison de voir nécessairement le titre de *al-muǧāhid* suivi d'un autre mot directement lié, comme on a tendance à le faire dans certaines des propositions (*fî sabîl allâh, fî l-dîn*), d'autant plus que ceci est plutôt rare dans la région[22].

terre ayant endommagé sérieusement le bâtiment, le sultan 'Abdül-'Azîz fit construire en 1868 les deux mausolées que l'on peut voir de nos jours. »

[21] TÜFEKÇIOĞLU, *op. cit.,* p. 544, fig. 4.

[22] Je n'ai trouvé que *Thesaurus* nº 900 : Manisa, 768H. (*al-muǧâhid fî sabîl allâh al-muẓaffar al-manṣûr*) ; *Thesaurus* nº 12033 : Diyarbakır, 935H. (*al-muǧâhid fî sabîl allâh*). En revanche, cette formule est fréquente à l'ouest du monde musulman (Maghreb, Espagne) ou en Inde. Pour ce qui est de l'Egypte, elle ne commence qu'au IXe siècle de l'hégire, et en Syrie au VIIIe siècle de l'hégire (avec une inscription de Damas datée de 712H. (*Thesaurus* nº 3185).

Sans être en mesure de proposer une solution fondée sur l'identification « spontanée » et réellement crédible du *ductus* — il est vraiment impossible de suivre les caractères d'après les reproductions publiées —, je crois que la clef pourrait se trouver dans la titulature de l'inscription de Birge datée de 734H. Comme le constate déjà Mme Beldiceanu-Steinherr, « la première [inscription de Bursa, donc celle que nous étudions ici] surtout est conçue dans les mêmes termes que celle placée sur le mausolée de l'émir Mehmed à Birgi ». Et Mme Beldiceanu va même plus loin : « Etant donné que l'inscription de Brousse reprend les termes de celle de Birgi, on peut avancer que l'inscription de Brousse fut probablement réalisée par le même lapicide ou par un membre appartenant à la même école »[23]. Je ne pense pas que le lapicide, et en tout cas pas le calligraphe eussent été les mêmes pour les deux inscriptions[24], mais on pourrait éventuellement l'envisager pour le rédacteur du texte.

La titulature dans l'inscription de Birge est la suivante : *li-l-amîr al-kabîr al-ʿâlim al-muǧâhid al-murâbiṭ abû l-ẖayarât sultân al-ġuzât mubâriz al-dawla (!)*[25] *wa l-dîn Muḥammad b. Aydin.* Elle est donc très proche de la titulature dans notre texte et peut éventuellement nous donner des idées, à condition de pouvoir distinguer la même formule sur la pierre elle-même.

Dans l'inscription de Birge, le titre *al-muǧāhid* est suivi de *al-murâbit*, mais rien ne permet d'identifier le mot *al-murābiṭ* sur la pierre. En revanche, la *kunya* honorifique *abû l-ẖayarât* peut y être décelée[26] : le mot *abū* marque la fin de la ligne et *al-ẖayarāt* serait situé au début de la ligne suivante, le groupe de lettres *āt* étant situé au-dessus du début du mot. Le titre qui suit est le même qu'à Birge, c'est-à-dire *sultân al-ġuzât.*

On peut, certes, s'étonner de la position de la *kunya* dans l'ensemble du formulaire. En effet, cette dernière précède en principe le nom propre (*ism*) de la personne dont il est question. Mais ici, il s'agit d'une *kunya* honorifique qui devient peut-être même un titre indépendant.

3 — Côté gauche :

(٣)

الخيرات [؟] سلطان الغزاة غازى بن الغازى شجاع الدولة و الدين مشهور [؟]

(abū) l-ẖayarât sulṭân al-ġuzât ġâzî bin al-ġâzî šuǧâʾ al-dawla wa l-dîn mašhūr [?]

[23] Beldiceanu-Steinherr, *op.cit.*, p. 236 et 237.

[24] Si l'on compare les deux inscriptions sur le plan paléographique, on constate qu'elles sont très différentes. Déjà l'aspect général ne permet pas leur rapprochement : alors que l'inscription de Bursa que nous analysons (ceci n'est valable que pour la bordure !) est très embrouillée, peu soignée et ne relève certainement pas de ce qu'on appelle « la calligraphie », l'inscription de Birge est soignée, bien rythmée et équilibrée.

[25] Souligné par nous car une discussion à ce sujet va suivre dans le cadre de la section 3.

[26] Mais la lecture doit être encore vérifiée sur l'originale ou sur une nouvelle reproduction d'une meilleure qualité.

Le dernier mot, que nous lisons *mašhūr*, sera à nouveau examiné séparément, avec le premier mot du bandeau inférieur. On n'en tient donc pas compte dans le bilan qui suit.

TEVHID, KUNTER, AYVERDI, *Vakıf abideleri*, BELDICEANU-STEINHERR : *sultân al-ġuzât ġâzî ben (*ou *ibn) al-ġâzî šuǧâ' al-dunyâ wa l-dîn*
TURGUT : *sultân al-ġuzât ġâzî* [espace] *al-ʿadl šuǧâ' al-dunyâ wa l-dîn*
WITTEK : *sulṭān ibn sulṭān al-ġuzāt ġāzî ibn al-ġāzī šuǧā' al-dawla wa l-dîn*
MANTRAN, *RCEA*, TÜFEKÇIOĞLU : *sulṭân al-ġuzât ġâzî bin (*ou *ibn) al-ghâzî šuǧâ' al-dawla wa l-dîn*
ARTUK : *sultân al-ġuzât ġâzî al-ġâzî šuǧâ' al-dunyâ wa l-dîn*
HEYWOOD (.........) *šuǧā' al-dawla* (......) (avec commentaire)

Dans cette section, nous devons essayer de trancher à propos de deux endroits incertains, le reste ayant déjà un consensus significatif. Le premier « problème » qui se pose n'est qu'un détail : les mot *ġâzî* et *al-ġâzî*, sont-ils reliés par un mot et, si c'est le cas, ce mot est-il *ibn* ou *bin* ? Une observation soignée du *ductus* permet de décider sans trop hésiter : c'est *bin* qu'il faut retenir. Notons que le titre de *ġāzî ibn* (ou *bin*) *al-ġāzî* semble être unique dans l'épigraphie islamique[27].

Quant à la deuxième différence dans les lectures, elle concerne le surnom *šuǧā al-dawla* / *al-dunyā wa al-dîn:* faut-il lire *al-dawla* ou *al-dunyâ* ? Il s'agit d'un surnom très courant, qui peut avoir plusieurs variantes suivant le rôle du personnage dans la société. Il peut être aussi plus ou moins développé selon la place dont on dispose dans un formulaire. Ainsi, à titre d'exemple : de *al-dawla wa l-dunyâ wa l-milla wa l-dîn*, on peut ne retenir qu'un ou deux des éléments. Dans notre texte, ce sont deux éléments qui se suivent dans ce surnom, surnom introduit par le mot *šuǧā'*. Pour le premier élément, en observant le *ductus*, on peut facilement écarter la proposition *al-dunyâ*. La variante à retenir est sans aucun doute *al-dawla wa l-dîn*, qui n'a rien d'exceptionnel (fig. 3)[28]. Néanmoins, on peut se demander si le mot *al-dawla* est écrit avec un *tâ marbûta* ou avec un *tâ* ouvert, comme c'est souvent le cas dans un milieu non arabe. Mais un examen attentif permet de retenir la variante correcte, avec *tâ marbûta*.

[27] Je ne l'ai pas trouvé dans le *Thesaurus*. En revanche, on trouve, plus tard, en Inde, un autre titre construit d'après le même schéma : *sultân bin al-sultân*. Voir *Thesaurus*, nº 23701 : BANGLADESH-Ashrafpur, 930H. ; nº 23705 : INDE-Sadullahpur, 931H. ; nº 24651 : INDE-Masjidda, 944H. Pour les deux premières inscriptions, il s'agit du même souverain et le titre *sultân bin al-sultân* précède le surnom en *al-dunyâ wa l-dîn*. Dans la troisième inscription, le titre *sultân bin al-sultân* est placé après le surnom.

[28] Si l'on hésite encore pour lire *al-dawla*, on peut alors chercher des analogies. Par exemple, une inscription de Taşköprü datée de 729H. (*Thesaurus* nº 3466), au nom de Isfandiyâride Sulaymân, contient le même surnom : *šuǧâ' al-dawla wa l-dîn*. Nous le trouvons également dans une inscription de Peçin, datée de 732H. (*Thesaurus* nº 7277), au nom de Urẖân b. Mas'ûd de la dynastie Menteshe. Et Muḥammad b. Aydin dans l'inscription de Birge datée de 734H. déjà mentionnée porte le surnom, *mubâriz al-dawla wa l-dîn*, donc toujours avec *al-dawla* et non avec *al-dunyâ*.

Angle fin du 3 (côté gauche) — début du 4 (côté inférieur) (fig. 3):

(٣-٤)

مشهور [؟] الآفاق

mašhūr al-āfāq

La fin du texte du bandeau à gauche doit être lue avec le début du bandeau inférieur, nous sommes en présence d'un titre composé de deux mots. Ce titre a suscité de sérieuses divergences entre les différentes publications :

TEVHID : (*espace*) *al-âfâq*
TURGUT, ARTUK : *al-âfâq*
WITTEK : *marzbān al-āfāq*
KUNTER, AYVERDI, BELDICEANU-STEINHERR : *munfiq* / *al-âfâq*
MANTRAN, *RCEA*, TÜFEKÇIOĞLU : *wa* / *al-âfâq*
Vakf abideleri : (*un mot*) / *El âfak*
HEYWOOD : *muttafiq al-āfāq(î)* (avec commentaire[29])

Alors qu'il n'y a aucun doute quant à la lecture du mot *al-âfâq*, le premier élément pose en revanche de sérieux problèmes. Certes, la proposition *munfiq* est intéressante et son sens pourrait convenir dans le contexte. On le trouve même, il est vrai exceptionnellement, dans une inscription de Birecik datée de 888H. (*munfiq ẖazâ'ini-hi fî l-ṭalabât*)[30] mais c'est tout ce qu'on a enregistré pour le moment dans l'ensemble de l'épigraphie islamique avant l'an 1000H[31].

Une autre proposition peut être retenue et c'est elle qui a notre faveur. Le *ductus* permet la lecture du mot *mašhûr*, sans qu'on ait trop à forcer notre imagination. On peut l'observer sur la fig. 3 où est surtout à noter la position du *rā'* qui se trouve collé contre la base du premier *alif* dans *al-āfāq*, *alif* qui marque déjà le début du texte dans la bordure inférieure et se trouve donc perpendiculairement par rapport au *rā'* en question. La lecture du titre peut être *mašhûr al-âfâq,* qu'on peut traduire par exemple par « universellement connu »[32].

Ce titre est-il attesté ailleurs ? Il est vrai qu'on ne le trouve qu'une seule fois dans l'ensemble des inscriptions islamiques du Moyen Age : à Ghazna en Afghanistan, en 777H[33] (où il est accompagné d'autres titres qui, eux, suivent la syntaxe persane !). Mais d'autres variantes existent, dont on peut signaler, à Diyarbakır, *mašhûra fî l-âfâq*[34], ou bien encore

[29] Je n'ai pas l'intention de polémiquer, mais cette proposition est à rejeter.

[30] *Thesaurus*, nº 12223.

[31] Pour une date plus tardive, on peut signaler une inscription de Tunis datée de 1047H. (qui enregistre des événements plus anciens) où ce mot est employé dans un contexte différent. Cf. *Thesaurus,* nºs 13499 et 13 518.

[32] Proposé déjà dans *RCEI*, XVII, nº 777 016.

[33] *Thesaurus,* nº 1091.

[34] *Thesaurus* nº 7269 : 731H., Diyarbakır.

mašhûr al-ʿarab wa l-ʿağam en Inde et au Tadjikistan[35] ou *mašhûr al-ayyâm* au Tadjikistan[36].

Il est intéressant de constater que le dictionnaire turc-arabe-persan de Zenker signale, sous le mot *mašhûr*, comme premier exemple d'une construction avec ce mot, la construction persane *mašhûr-i âfâq* qui est traduite par *allbekannt*[37].

4 — *Côté inférieur :*

(٤)

الآفاق بهلوان ايمان اورخان بن عثمان أدام الله عمره

al-āfāq bahlawān-i îmān Urẖān bin ʿUṯmān adāma allāh ʿumra-hu

Cette bordure marque aussi la fin de l'inscription. Alors que le texte qui s'y développe à partir du nom d'Orẖān n'a provoqué aucune divergence significative quant à sa lecture, le titre qui le précède, composé de deux mots, reste jusque-là plutôt énigmatique. C'est ce titre, pour lequel nous proposons de lire *bahlawān-i îmān* (fig. 4), qui va seul retenir notre attention, la lecture de la suite pouvant être gardée sans discussion.

Les propositions précédentes du titre problématique sont les suivantes :

TEVHID, TURGUT, ARTUK : *bahâdur zamân*
WITTEK : *bahlawān-i ğihān*
KUNTER : *yamîn al-îmân*
MANTRAN : *bahlawân* [1 mot]
RCEA : *bahlawân* [1 mot]
AYVERDI : *yamîn al-îmân*
ARTUK : *bahâdur zamân*
Vakıf abideleri : *yeminüʾl-eyman* (?)
TÜFEKÇIOĞLU : *bahlawân ramân* (doit être sans doute lu *zamân*)
BELDICEANU-STEINHERR : *yamîn al-îmân*
HEYWOOD : *bahlawân al-djihâd* (avec un commentaire détaillé)

Devant un telle divergence de lecture, commençons par regarder le *ductus* (fig. 4), tout en essayant de ne pas nous laisser influencer par les lectures déjà proposées.

Pour un lecteur familier des différents éléments de la titulature du Moyen Age musulman, la lecture du mot *bahlawân* (*pahlawân*) vient spontanément à l'esprit et ne fait aucun doute[38]. Les inscriptions qui le

[35] *Thesaurus* nº 7324 : INDE, Cambay, 734H. ; *Thesaurus* nº 15682 : TADJIKISTAN, Obburdon, 951H.

[36] *Thesaurus* nº 9956 : Padroh, 840H. ; *Thesaurus* nº 15676 : Šavatki-Pojon, 904H.

[37] J.Th. ZENKER, *Türkisch-arabisch-persisches Handwörterbuch,* I-II, Hildesheim, New York, 1979, p. 852b.

[38] Ce titre et ses origines sont commentés par exemple dans Ernst HERZFELD, *Inscrip-*

contiennent ne manquent d'ailleurs pas : j'ai pu en relever une trentaine allant de 531H. jusqu'au début du Xe siècle de l'hégire. Mais il va de soi qu'on ne le trouve pas seulement dans les inscriptions ! La combinaison *bahlawân-i ǧihân* (construction persane) est de loin la plus courante, mais on trouve également : *bahlawân al-šâm, bahlawân al-ṯuġûr, bahlawân al-rûm wa l-šâm wa l-arman, bahlawân al-ʿarab wa l-ʿaǧam, bahlawân al-ʿirâq, bahlawân al-ʿaṣr wa l-zamân* (constructions arabes). Une autre construction persane, rare car attestée une seule fois en épigraphie, est le titre de *bahlawân-i islâm*[39]. Bahlawân peut être également un nom propre.

Dans notre inscription, alors que la lecture du mot *bahlawân* ne soulève aucun doute, le mot qui le suit est beaucoup plus problématique. Lors de mes premières lectures de ce texte, au moment où je n'étais pas encore influencé par les autres propositions, la paléographie et les expériences accumulées m'ont amené à lire *bahlawân-i îmân*. Mais n'ayant trouvé aucun autre exemple de cette combinaison dans le *Thesaurus d'épigraphie islamique*, j'étais moins certain quant aux arguments éventuels pour défendre cette proposition. Néanmoins, passant en revue les variantes avancées par mes prédécesseurs, j'ai pu constater que le mot *îmân* avait déjà été reconnu par Kunter, même si c'était avec l'article défini arabe et précédé du mot *yamîn*. Cette proposition — *īmān* avec l'article défini — a été reprise plusieurs fois par la suite, comme on peut s'en rendre compte d'après la liste présentée. Elle peut être soutenue par le fait que le mot *îmân* rime avec le mot Urḫ̮ân, voire avec ʻUṯmân*,* qui suivent. Certes, ce fait ne peut pas constituer un argument décisif, mais il faut quand même avoir à l'esprit que le rythme et la rime jouaient un rôle important dans la rédaction du protocole des textes anciens.

Néanmoins, en suivant le *ductus*, il me semble que la lecture sans article défini est plus plausible, voire évidente. De plus, la construction, par l'intermédiaire de l'*ezafe* persan, du mot *bahlawān* avec le mot *îmân* est analogue à la construction avec le mot *ǧihân* enregistrée relativement fréquemment. Par son sens, *bahlawān-i īmān* serait proche de la construction *bahlawân-i islâm*, très rare il est vrai. Dans notre inscription, le *ductus* se prête bien pour une telle lecture (fig. 4), le seul élément qui peut nous gêner — car il semble être de trop — est le signe, ou les signes, qui se trouvent au-dessus du début du mot *bahlawân*. Mais il peut s'agir de la *fatḥa* pour désigner le *a* dans *bah* et/ou du *sukûn* au-dessus du *hâ*. Le *nûn* à la fin du mot *bahlawân* se trouverait après le *wâw*, ce *nûn* étant surmonté de l'*alif* du début du mot *îmân*. La suite ne pose absolument aucun problème. Et si Herzfeld propose, pour traduire

tions et monuments d'Alep, t. I, vol. 1 (texte), coll. « Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum », 2e partie : *Syrie du Nord*, Le Caire, 1955, p. 191. Pour bien saisir son sens, Herzfeld note : « Selon Tha'alibî, Zâl, le père de Rustam, aurait été *pahlawân i djihân*, ce qu'il traduit par *'umdat al-dunyâ* [soutien du monde], synonyme de *rukn* ». Ce titre va souvent de pair avec *Khusrau i Irân* ou *shahriyâr i Irân*.

[39] *Thesaurus* nº 15630 : TADJIKISTAN-Pohut, 845H.

bahlawân-i ǧihân, l'expression « soutien du monde »[40], alors nous pouvons par analogie traduire *bahlawân-i îmân* par « soutien de la foi ».

Dans le mot *îmân*, on peut être étonné de voir l'*alif* initial relié au *nûn* à la fin du mot précédent. Mais dans le mot Urḫân, juste après, le *wâw* et le *râ'* sont également liés et on peut trouver d'autres exemples dans l'ensemble du texte de l'inscription.

Quant à la dernière proposition de lire ce mot comme *ǧihād*, qui est celle de Heywood, elle est paléographiquement impossible.

CONCLUSION

A la lumière des comparaisons critiques des différentes propositions et au vu de nos commentaires, nous nous sentons autorisé à établir une lecture plus sûre de cette importante inscription du début de la période ottomane.

(١) أمر المسجد المبارك لرضاء الله تعالى من بنى مسجدا بنى الله له بيتا فى الجنّة
(٢) اللهمّ اغفر لصاحب هذا المسجد و هو الأمير الكبير المعظّم المجاهد ابو
(٣) الخيرات [؟] سلطان الغزاة غازى بن الغازى شجاع الدولة و الدين مشهور [؟]
(٤) الآفاق بهلوان ايمان اورخان بن عثمان أدام الله عمره

Traduction

(1) A été ordonné (de bâtir) la mosquée bénie pour l'agrément de Dieu le Très-Haut. Celui qui bâtit une mosquée (pour Dieu), Dieu bâtit pour lui une maison au Paradis.
(2) O mon Dieu ! Pardonne au maître de cette mosquée, celui qui est le grand émir, auguste, le combattant de la foi, le père
(3) des bonnes oeuvres [?], la force[41] des guerriers, guerrier fils du guerrier, *Šuǧā' al-dawla wa l-dîn* (le brave du pouvoir et de la religion), connu [?]
(4) universellement, soutien de la foi, *Urḫān bin ʿUṯmān* — que Dieu fasse durer sa vie !

Certes, deux endroits nécessitent encore un point d'interrogation. Une confrontation du texte proposé avec le texte original permettrait peut-être d'y répondre. J'ai essayé de me baser en priorité sur le *ductus* —

[40] Ernst HERZFELD, *Inscriptions et monuments d'Alep*, t. I, vol. 1 (texte), coll. « Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum », 2e partie : *Syrie du Nord*, Le Caire, 1955, p. 191.

[41] Au sujet de la signification du terme « sultân » au début de l'époque ottomane, voir le commentaire dans BELDICEANU-STEINHERR, *op. cit.*, p. 228.

c'est-à-dire de ne lire que ce qui est écrit — et de ne chercher que par la suite des éléments de comparaison et des interprétations possibles. Mais de toute façon, mes prédécesseurs ont déjà fait l'essentiel, il fallait juste y mettre un peu d'ordre, sans préjugés.

Revenons encore rapidement à l'article de Mme Beldiceanu-Steinherr. Nous ne pouvons que souscrire à la remarque qu'elle énonce dans son avertissement méthodologique qui est, ô combien, juste : « Pour conclure, l'étude des deux inscriptions de Brousse montre que la prudence s'impose lorsqu'on tente d'interpréter un terme ayant trait à la titulature. Il convient de placer d'abord le terme dans son cadre historique. On déterminera ensuite à quel genre littéraire appartient le texte dont il est extrait »[42].

Ces deux étapes doivent naturellement être précédées de l'établissement critique du texte afin de s'assurer d'une lecture correcte des éléments soumis à l'analyse et à l'interprétation. C'est à ce stade que voulait s'inscrire cette note.

[42] BELDICEANU-STEINHERR, *op. cit.,* p. 237.



Fig. 1 : *Hadîth* (ou pseudo-*hadîth*) dans la bordure à droite.



Fig. 2 : Angle à la fin du côté supérieur et au début du côté gauche : *al-muǧāhid abū l-ḫayarāt*.



Fig. 3 : Fin du côté gauche : *mašhūr*.



Fig. 4 : Côté inférieur : *bahlawān-īmān*.

Ludvik KALUS, *L'inscription de Bursa au nom du sultan Orẖān, datée 738/ 1337-38 : comment faut-il la lire ?*

L'article examine l'inscription de Bursa au nom du sultan Orẖān qui, depuis les années 1890, se trouve sur la mosquée Şehadet où elle a été placée lors de la restauration de ce monument. Ce texte de construction était sans doute destiné à l'origine à une mosquée construite au temps du sultan Orẖān, monument dont il ne reste aucune trace. Malgré son déracinement, l'importance de ce texte est évidente : il s'agit de l'une des deux plus anciennes inscriptions portant le nom d'un souverain ottoman. La lecture de cette inscription, publiée déjà à plusieurs reprises, varie d'un auteur à l'autre. On présente ici le bilan des déchiffrements précédents ainsi qu'une nouvelle proposition de lecture qui se voudrait plus sûre.

Ludvik KALUS, *Bursa Inscription in the Name of Sultan Orẖān, Dated 738/ 1337-38 : how Should it be Read ?*

The article examines the Bursa inscription in the name of Sultan Orẖān. This inscription appears, since the eighteen nineties, on the Şehadet mosque where it was placed at the time of the rebuilding of this monument. This text of construction was undoubtedly intended for a mosque contemporary to sultan Orẖān, of which there does not remain any trace. In spite of its displacement, the importance of the text is obvious : it is one of the two oldest inscriptions bearing the name of an Ottoman sovereign. The reading of this inscription, published already on several occasions, varies from one author to another. Here, we present the previous decipherings as well as a new proposal for a reading of this text, if possible a more reliable one.

LE PREMIER JOURNAL DE LANGUE TURQUE EN CARACTÈRES LATINS : *ESAS* (Manastır/Bitola, 1911)

Il est généralement admis que l'introduction de l'alphabet latin pour écrire la langue turque, en particulier dans la presse, remonte à l'année 1928 et doit être vue comme l'une des réformes kémalistes. Mais, comme François Georgeon l'a souligné dans un article sur le sujet, la décision officielle prise par les autorités politiques turques à cette époque doit être considérée comme la conséquence d'un processus entamé bien avant 1928[1]. Ainsi Enver Ziya Karal souligne que, durant la Première Guerre mondiale, l'armée utilisa l'alphabet latin de plus en plus couramment, notamment dans l'emploi du télégraphe[2]. Des débats concernant la question de l'alphabet ainsi que des tentatives à l'échelle privée existaient même depuis des décennies[3].

Cependant, à ma connaissance, personne ne semble mentionner comme faisant partie de ce processus, le premier usage du turc en caractères latins dans la sphère publique. Celui-ci se situe quelques années avant la Première Guerre mondiale, lorsque le journal *Esas* fit son apparition à Manastır, aujourd'hui Bitola, en Macédoine.

Nathalie CLAYER est directrice de recherche au CNRS, Etudes turques et ottomanes, UMR 8032, 54 bd Raspail, 75006 – Paris. e-mail : clayer@ehess.fr

[1] François GEORGEON, « Des caractères arabes à l'alphabet latin : un pas vers l'Occident », *Des Ottomans aux Turcs. Naissance d'une nation*, Istanbul, Isis, 1995, p. 207.

[2] Enver ZIYA KARAL, « Dil ve dil tartışmaları. Tanzimat'tan sonra Türk Dili Sorunu », *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, c. 2, 1985, p. 331.

[3] La plupart des études sur la question de l'alphabet font état de ces débats et essais. Cf. notamment Fevziye Abdullah TANSEL, « Arap harflerinin ıslahı ve değiştirilmesi hakkında ilk teşebbüsler ve neticeleri (1862-1884) », *Belleten,* XVII/66, 1953, p. 223-249 ; Rekin ERTEM, *Elifbe'den Alfabe'ye. Türkiye'de harf ve yazı meselesi*, Istanbul, Dergâh yay., 1991 ; Bilal ŞIMŞIR, *Türk yazı devrimi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1992 ; Osman ŞERİFOĞLU, *İslam Harflerinin Müdafaası*, Istanbul, Sebil yay., 1997.

Dans les pages qui suivent, je présenterai ce périodique oublié, qui fut publié en 1911. Puis, j'analyserai cet événement dans le contexte de la scène politique locale, dans lequel l'opposition entre le Comité Union et Progrès (CUP) et le parti *Hürriyet ve İtilâf*, de même que les affaires albanaises semblent avoir joué un rôle particulièrement important.

ESAS : UN JOURNAL DE COURTE DURÉE DANS LA MACÉDOINE OTTOMANE

C'est en effectuant des recherches dans les archives austro-hongroises sur le nationalisme albanais que je suis tombée, il y a quelques années, sur un rapport du consul austro-hongrois en poste à Manastır/Bitola contenant une copie du troisième numéro de ce périodique, ainsi que quelques informations sur son éditeur, Zekeria Sami efendi[4]. Le consul Bornemisza y écrivait au sujet de ce journal hebdomadaire :

> « Son éditeur responsable, et son véritable rédacteur, est Zekeria Sami efendi, secrétaire de bataillon en retraite, à présent avocat marron. Étant donné que le Comité jeune turc a récemment interdit de tels avocats qui couchent sur le papier les plaintes de la population et, de cette façon, les a privés d'importants revenus, Zekeria efendi est entré dans le nouveau parti de l'Union libérale et a mis son journal au service de ce parti ».

Il semble que la feuille de Zekeria efendi n'ait pas eu une longue existence. Dans le cas contraire, nous aurions eu d'autres témoignages à son sujet. Nous pouvons seulement affirmer qu'il en parut au moins trois numéros, puisque le troisième se trouve inséré dans le rapport en question, adressé aux autorités diplomatiques viennoises. Cette troisième édition porte la date du 26 *teşrin-i sani* 1327, c'est-à-dire du 9 décembre 1911. D'après elle, *Esas* (« Le fondement ») était un journal servant les intérêts de la patrie, ainsi que l'intérêt général. Il était imprimé à Bitola, dans l'imprimerie Beynelmilel Ticaret Matbaası, son administration se trouvant près de la tour d'horloge. Il paraissait le samedi. Son prix s'élevait à dix paras ; des abonnements annuels et semestriels étaient proposés, pour la ville, comme pour « l'extérieur ».

Comme la plupart des journaux de cette époque, *Esas* se présentait sur quatre pages de format moyen (in-2°). Mais sa particularité était donc d'avoir deux pages rédigées en turc et en caractères arabes, et deux autres en turc et en caractères latins (voir le fac-similé). Quel était leur contenu ? D'après le numéro qui nous est parvenu, nous pouvons dire qu'en dehors de l'ordre des articles et de l'absence de quelques lignes dans la partie en alphabet arabe (pour des raisons de place semble-t-il), les deux pages imprimées en caractères latins reproduisaient exactement celles qui l'étaient en caractères arabes. On peut penser qu'il s'agissait

[4] Haus-, Hof-, und Staats Archiv (Vienne), PA XXXVIII/396, Bornemisza à Aehrenthal, Monastir, 22 décembre 1911.

de permettre aux lecteurs qui n'étaient pas suffisamment familiers avec les caractères latins de s'y retrouver.

Sous le titre « Affaires intérieures » (*Ahval-i dahiliye*), Zekeriya Sami décrivait, dans ses grandes lignes, la situation du *vilayet*. Non seulement il publiait le programme de l'Entente libérale, mais il soulignait parallèlement la nécessité pour les Ottomans de s'unir. Le reste du journal était consacré à de courtes, voire même de très courtes nouvelles du pays et de l'étranger. On y trouvait par exemple des informations sur la guerre en Tripolitaine, sur la guerre russo-iranienne, les tentatives d'assassinat perpétrées par les komitadjis bulgares ou des nouvelles sur la question des Détroits.

Mais revenons à la question de l'alphabet latin. Pourquoi un tel choix ? Pourquoi une telle initiative en cette fin d'année 1911 ?

L'ALPHABET LATIN COMME ARME DANS L'ARÈNE POLITIQUE ET SOCIALE

Dans son rapport, le consul austro-hongrois ne pouvait éviter d'aborder une telle question, tant la chose était exceptionnelle. Il écrivait à ce sujet :

> « L'essai d'imprimer en caractères latins doit être noté. Cela signifie que l'éditeur veut rendre son journal accessible aux chrétiens qui maîtrisent le turc à l'oral, mais ne sont pas familiers avec les caractères arabes. Cependant, les Albanais locaux prétendent que Zekeria efendi, qui est leur ami, a fait cette tentative uniquement afin de s'opposer au Comité jeune turc, qui est déjà contre l'usage des caractères latins pour la langue albanaise ».

Le consul Bornemisza mettait donc en avant deux hypothèses. La première, la sienne, était que l'éditeur désirait toucher les chrétiens locaux. Mais elle semble peu plausible, dans la mesure où rien dans le journal ne permet de la supporter. En outre, la majorité des chrétiens de Bitola — de culture slave ou grecque — étaient surtout familiers des alphabets cyrillique et grec[5]. La seconde hypothèse, en fait formulée devant le consul par des Albanais, était que Zekeria Sami efendi utilisait l'alphabet latin comme un instrument politique contre le Comité Union et Progrès. Or, cette seconde explication est beaucoup plus crédible.

De fait, d'après les informations mentionnées plus haut au sujet de Zekeria efendi, il est clair que ce personnage avait des raisons personnelles de s'opposer au pouvoir jeune-turc, qui l'avait privé des revenus dont il bénéficiait en tant qu'avocat. Il était donc logique pour lui d'adhérer à la principale force d'opposition aux Jeunes Turcs. Dans le journal, il est clairement fait référence au parti d'opposition nouvelle-

[5] L'hypothèse du consul semble reposer sur l'idée que les caractères latins sont liés à l'Occident et à la chrétienté.

ment formé, le *Hürriyet ve İtilâf Fırkası* (fondé le 21 novembre 1911). Pour Zekeria efendi, publier un périodique en faveur de l'Union libérale était une façon d'exprimer ou de transformer son opposition individuelle en une appartenance partisane.

Apparemment, écrire la langue turque avec des caractères latins était aussi une façon de s'opposer au CUP. Mais pourquoi l'usage de l'alphabet latin était-il une arme dans l'arène politique et sociale de Bitola, à la fin de l'année 1911 ? Les Albanais locaux qui étaient en contact avec le consul austro-hongrois nous donnent en fait la réponse. La principale raison est que le CUP avait déjà engagé dans les années précédentes une âpre bataille contre l'usage des caractères latins, non pas pour l'écriture de la langue turque, mais pour celle de la langue albanaise.

En effet, nous devons nous rappeler que, depuis la révolution jeune-turque, en Roumélie occidentale, et particulièrement dans la région de Bitola, l'une des forces oppositionnelles au réseau jeune-turc avait été le réseau albaniste et que l'opposition entre ces deux réseaux s'était précisément cristallisée autour de la question de l'alphabet à employer pour écrire la langue albanaise. Tandis que les albanistes faisaient la promotion d'alphabets à base latine, à partir du début de l'année 1909, le CUP avait engagé une campagne en faveur de l'alphabet arabe. Le nouveau mufti de Bitola avait été l'une des principales chevilles ouvrières de cette campagne destinée à renforcer les liens des Albanais musulmans avec l'Empire. Un an plus tard, au début de l'année 1910, on avait abouti à une confrontation sur le terrain, à travers l'organisation de meetings, pour ou contre l'alphabet arabe. En raison de leur opposition politique, qui s'était aussi exprimée, au printemps 1910, par un support aux révoltes des montagnards albanais du Nord, les albanistes avaient été sévèrement attaqués. Leur réseau avait été démantelé et nombre d'entre eux avaient été emprisonnés ou mutés en Anatolie. En 1911 cependant, le CUP avait été contraint d'être plus flexible sur la question de l'alphabet, en raison de la situation délicate que l'Empire connaissait intérieurement, comme extérieurement. La promotion de l'alphabet arabe n'en avait pas été arrêtée pour autant, notamment avec la publication de deux brochures par le mufti de Bitola, Recep efendi[6].

Dans leur lutte contre le réseau jeune turc, des albanistes avaient déjà employé les caractères latins pour écrire de petits textes en turc. Avant 1908, Şahin Kolonya, alors fortement opposé aux Jeunes-Turcs, avait publié dans son journal intitulé *Drita* (« La lumière »), paraissant à Sofia, plusieurs textes en turc et en caractères latins, probablement afin de dissocier identité turque et identité musulmane. Son but était en effet d'expliquer aux lecteurs qu'ils pouvaient être musulmans sans être « Turcs » ou « avec les Turcs », parce que l'islam et la turcité étaient deux choses différentes[7]. Dès le mois de décembre 1903 et tout au long

[6] Voir mon étude à paraître sous le titre « Aux origines du nationalisme albanais ».
[7] *Ibid.*

de l'année 1904, il avait ainsi publié plusieurs articles en turc[8] au moyen de « l'alphabet albanais » à base latine[9]. À partir du nº 53 de novembre 1904, donc peu de temps après la mort de Şemseddin Sami Fraşeri, il entama même la publication du pamphlet politique rédigé par celui-ci en 1899. Un bandeau en caractères arabes précisait qu'il s'agissait d'un texte « en turc, en alphabet albanais » et il était expliqué qu'il était destiné aux « compatriotes » qui ne savaient ni lire ni écrire l'albanais, mais savaient le turc[10]. Après la révolution jeune-turque, le journal *Besa*, paraissant à Istanbul sous la direction de Mehmed Fraşeri (un frère de Şemseddin Sami), édita également un petit texte en turc et en alphabet latin, afin de démontrer que ce dernier était plus facile à apprendre et convenait mieux à la langue turque, comme à la langue albanaise[11].

Dans le contexte politique très tendu de la fin de l'année 1911, il était donc naturel que l'usage de l'alphabet latin ait été l'un des meilleurs instruments de contestation à la disposition de Zekeriya efendi contre le CUP, particulièrement à Bitola qui avait été, avec Korçë, l'un des champs de bataille les plus chauds, entre le CUP et les albanistes. Néanmoins, nous devons noter que Zekeriya Sami, pourtant proche de certains Albanais d'après le consul, n'emploie pas l'un des systèmes d'orthographe en vigueur chez les albanistes pour transcrire l'alphabet arabe. Il utilise un système entièrement phonétique, basé sur l'orthographe de la langue française[12].

On peut supposer que cette initiative ne fut pas appréciée de la branche du CUP de Bitola et que la publication et la circulation du journal furent rapidement interdites. L'impact d'*Esas* ne put donc qu'être

[8] Dans la paragraphe introductif, il était expliqué : « Bi izn-illahi t εala bu num εrodan itibar εn arnaud lisan i azbylbejani εlifbasile bir parçε tyrkçεda jazmaga baσλajorez. Tyrkçε içyn hurufat vε myrεttip buλmak burada pεk myσqil oλmaglε bεrabεr hamd oλsun lisanemez vasi, εlifbamez gaσi oλdegendan, risinε (?) i mεvxudεnen asvat i muhtεlifεseni εda vε ifadεjε qafi εlifbamezen hurufati varder ; jaani arab lisanenda mevxud oλup Tyrqlεren tεlεffuz idεmεdeqlεrendεn naσi tεbdil vε tahrif itdeqlεri asvati, Arnaudλar hεm tεleffuz vε hεmda εlifbaλarilε myqεmmεlεn tahrir idεbiliorλar isεdε burada qεlimaten tεlεffuz i sahibenε bakmajyp jaλenez Stanboλ tyrqlεrenen tεlεffuzi vεxhilε jazeλaxakder » (*Drita*, nº34, 5/18 décembre 1903, p. 3).

[9] Il s'agissait de l'alphabet dit « d'Istanbul » ou « Frashëri », mis au point en 1879. À ce sujet, voir Frances TRIX, « The Stamboul Alphabet of Shemseddin Sami Bey : Precursor to Turkish Script Reform », *IJMES*, 31 (1999), p. 255-272.

[10] *Drita*, nº53, p. 4.

[11] Sous le titre en turc en caractères arabes « Türkçe Arnavutça hurufatiyle yazilması», on trouvait ensuite le texte suivant, en caractères latins : « Turqisht me shenja shqip. Osmanllëllarën lisan'i resmisi ollan Tyrkçe latif tatlli nezih bir lisandër. Dyni ada vasi tahajjylat, tasvirat içyn bn lisan kadar mysaid bir lisan ollmadëgi iddija ollënabilir, bn lisanën ishbu istiidaadi maksudi ni, dynjada inqar edexek insan mytasaver degjildër. Laqin jazisënën harfllarënën lisanën letafetëni nezaret i mahsusasënin kaçërdëgëni onutmajallëm (ila ahiriki) » (*Besa*, Istanbul, nº11/26 janvier 1909, p. 2).

[12] Notons que le dialecte employé est le dialecte local, et non celui d'Istanbul (cf. le fac-similé).

limité. Nous ignorons même si les trois numéros du journal eurent une diffusion en dehors de Bitola, et s'ils furent notamment lus dans la capitale ottomane. Néanmoins, le rapport du consul prouve que l'événement ne passa pas totalement inaperçu. Son impact fut certainement plus politique que linguistique, comme je viens de le montrer puisque les motivations de Zekeriya semblent avoir davantage été de gêner le CUP que de véritablement promouvoir l'alphabet latin.

Pourtant, il faut considérer cet événement comme un pas dans le lent processus qui conduisit à l'adoption de l'alphabet latin dix-sept ans plus tard. Surtout, il est une preuve supplémentaire que les affaires albanaises, dont la Macédoine — où exercèrent nombre de futurs dirigeants jeunes-turcs — était devenue l'un des théâtres principaux, eurent un impact non négligeable dans l'adoption de l'alphabet latin pour la langue turque[13].

[13] Cet impact est évoqué explicitement ou implicitement dans différentes études (cf. Frances TRIX, *art.cit.*, mais aussi ŞIMŞIR, *op.cit.*, p. 43 ss. ou encore, dans une optique très particulière, ŞERİFOĞLU, *op.cit.*, p. 127 ss.).

جنسنه بکزه‌دکلری و برینك ساعتی بوزولمدیغی روایت اولنور .

۲ کوپریلی استاسیونده پولیس قره‌غولنده وسطی ساعت آلتیده وقوع بولمشدر .

او کون کوپریلی استاسیونه اشکالی خاطرده بر کنج بلغار کلیر اسنان اربابندن اولدیغی ایچون کندیسندن تذکره آرانیر . اوده‌در دیر الده‌کی باوولی براقیر تذکره‌سنی آلمق اوزره کیدر بر دها کلز حین اشتعالده قره‌غولده کیمسه بولنماز پولیس وژاندارمه قره‌غوللری بر برینه متصل اولمق جهتیله قسماً تخریبات یاپار .

۳ اسکوب خطی اوزرنده کوپریلی ـ زلتیقوه استاسیونلری ارمسنده کوپریلی استاسیوننده کندن ۵ دقیقه صوکره باطلامشدر خطاوزرینه اوچ بومبا قونلمق صورتیله وقوع بولمشدر .

بر بچق متره رای خراب ایتمش . اوده تعمیر اولنه‌رق شمندوفر یولنه دوام ایتمشدر .

٤ بایرامك اوچنجی بازارایرتسی کونی وسطی ساعت آلتیده (اشتیب) چارشی جامع شریفنده وقوع بوله‌رق اوراده اوینامقده اولان ایکی چوجق خفیف صورتده مجروح اولمشدر بو اشتعالاتك منبعی اشتیب اولدیغی تظاهر ایدیبور . کوپریلی‌یه چانطه‌یی براقان طوتلمش اسمی‌ده (مانی‌مترەنیك) اولدیغی آکلاشلمشدر . اشتیب معبدکاهنه اولان بوتجاوزاهالی‌یه تأثیر ایده‌رك واقع اولان تماجده بعض روایته کوره ۱۲ تلف و ... مجروح بعضاریه کورده دها زیاده وقوع بولدیغی اخبار ایدلمکده‌در .

ایران احوال وخیمه‌سی

روسلر رشتده بولنان ایران عسکرلرینك سلاحلرینی آلمشلردر .

§ غازه‌ت دوقولونی انکلتره روسیه حکومتلرینك ایرانی تقسیمه قرارویردکلرینی وعثمانلیلرده حدوددن برآز بر ویرلمسنك مقرر بولندیغنی یازیبور .

§ روسیه‌نك شمالی ایران حقنده حمایه اعلان ایده‌جکنی روس غزته‌لری یازمقده‌درلر .

§ ایران شاه مخلوعی محمد علی غوجه‌دن عصرآباده کیرمك اوزره‌در .

§ طهرانده ایران مجلسی ایله علماسی جهاد اعلانی آرزو ایتمکده‌درلر .

§ سکسان روس عسکری طهرانه داخل اولمشدر طهران پولیس ناظری قتل ایدلمشدر .

§ روس عسکرلری قزوینه دوغری حرکت ایتدیلر درت یوز کشیدن مرکب اولان پیشدارلری طهرانه تقرب ایتدیلر . طهرانده مقاومت ایچون استحضارات واردر هر طرفده میتینغلر عقد ایدیلور نمایشلر یاپیلیور یاأولوم یاحریت آوازه‌لری سوقاقلری دولدیریبور اوچ روس طرفداری قتل ایدلدی روسلر رشتده محاربه‌یه باشلامش تلغرافخانه وقیشله‌یی ضبط ایتدیلر .

شئون مختلفه

ایتالیا فابریقه‌لرینك افلاسی

ایتالیانك میلان شهرنده موجود یاغ فابریقه‌لرینك اکثریسی افلاس ایتمشلردر .

جسیم درت ایپلك فابریقه‌سی دها تعطیل تأدیات ایلمشدر .

سوسیالیستلر ، ناسیونالیستلر

قاپیتولده بلدیه مجلسنك اجتماعنده سوسیالیستلر طرابلس محاربه‌سندن دولایی شدتلی تنقیداتده بولنمش ناسیونالیستلر ایله بوغاز بوغازه کلشلردر .

روسیه وبوغازلر

دوران ایدن بر روایته نظراً روسیه حکومتی بوغازلرك اچیلمه‌سنه صرف مساعی ایلمکده ایمش .

یونان وبلغار قراللری

ویانه‌ده انتشار ایدن نیم رسمی قره مدتبلات غزته‌سنه کوره یونان قرالیله بلغارستان قرالی شهر مذکورده ملاقات ایتمشلردر .

اشتیبده ادارۂ عرفیه

مجلس وکلا اشتیبده ادارۂ عرفیه اعلانی تذکر ایتمکده‌در مثبت بر قرار ویرلمسی قویاً منتظردر .

آوستریاده

آوستریا ارکان حرب رئیسی موسیو فونرار ایتالیا حدودنده تحشیدات طرفداری قونت ده‌ره‌نتال بوکا طرفدار بولونمدیغی ایچون موسیو فونرار استعفا ایتدی . ایمپراطور و ولی عهد موسیو فونراده توجهات ابراز ایتدیلر . موسیو فونرادك بواستعفاسی کرك آوستریاده کرکسه اوروپاده مهم تأثیرلر کوستردی . قونت ده‌ره‌نتالك استعفا ایده‌جکی روایت اولونمقده‌در .

ایتالیانلر بحر احمرده

رسمی صورتده وقوعبولان اخباراته کوره ایتالیانلر بحر احمرده موخایی بومباردمان ایتمشلر ، وایکی عریش دخی سامانداندن اوی یاقشلردر . بر مجروح بر ده شهید واردر . موخایه یورومك ایسته‌مشلر ایسه‌ده عسکرلرمز طرفندن کوردکلری شدتلی مقاومت اوزرینه ایتالیانلر خائفاً رجعته مجبور قالمشلردر . ایتالیانلر شیخ سعید قره غوللری ایله باب المندب استحکاملرینه‌ده بومباردمان آجرا ایتمشلردر . یالکز ایکی مجروح واردر . حقوق بین الدوله مغایر اوله‌رق تملی ودباب موقعلرینی دخی بومباردمان ایتمشلردر .

بولغارستان قرالی ایله ویانه عثمانلی مصلحتکذاری عین کونده آوستریا خارجیه ناظری ایله ملاقات ایتمشلردر .

§ بحریه ناظر سابق محمود مختارپاشانك ویانه‌یه عزیمتی بعض محافل سیاسیه‌جه بر مأموریت مخصوصه‌یه عطف اولونیور .

§ فاس حقنده فرانسه ایله المانیا حکومتلری بیننده فاسه دائر عقد اولونان ائتلافنامه‌یی انکلتره حکومتی‌ده تصدیق ایلمشدر .

§ تشرین ثانینك اون سکزنجی کونی طرابلس غربده دشمنك بر استکشاف مفرزه‌سی عثمانلیلرك آتشنه اوغرامش وکلی تلفات ویره‌رك رجعت ایتمشدر .

§ ایتالیانك آلمانیادن اشترا ایدوب مملکتنه کتیرمك ایسته‌دیکی اون میلیون مارقلق مهمات حربیه‌یی آوستریا حکومتی ، آوستریا طپراغندن مروری اثناسنده ضبط ومصادره ایلمشدر .

§ تاغبلات غزته‌سی حکومت عثمانیه‌نك چناق قلعه بوغازینی کیلر باطیرمق صورتیله مدافعه ایده‌جکنی ـ تان غزته‌سی ایسه بونك معاهدات سابقه (!) ایله قابل تألیف اولمادیغنی یازیبور .

§ درنه‌ده عوکله ، اشلاویه ، نحیسی قبیله‌لرینك وعربانك شوق وغیرتلری خارق العاده‌در ، دشمن اوزرینه شدتلی هجوملرده بولونمق اوزره حاضرلانمقده‌درلر .

§ ایتالیانلر عین زارایه حرکت ایدن عثمانلیلر طرفندن هر کون هجوملره معروض قالمقده‌درلر .

§ مدافعه‌سز شهرلردن اولان شیخ سعید موخانك ایتالیانلر طرفندن بومباردمان ایدلمسنی حکومت عثمانیه بین الملل قواعده منافیاً پروتستو ایتمشدر .

§ ایران شاه سابقی محمد علی طرفدارانی ایرانده قاریشقلقلر احداث ایتمکده‌درلر . فارس والی سابقی علاء الدین ایله نصر الدین أولدیرلمشلردر .

§ تشرین ثانینك اون طقوزنجی کونی خمسه ولیده خرابه‌لری جوارنده مهم بر محاربه اولمشدر . ایتالیانلرك ضایعاتی پك زیاده‌در .

§ تشرین ثانینك اون دردنجی کیجه‌سنك یاریسنده طرابلس غربده مختلف نقطه‌لردن دشمن اوزرینه هجوملر یاپیلمشدر . بو هجوملر اوزرینه عین زارادن چکیلمکه باشلامش اولان دشمنلر مجاهدلریمز طرفندن شدیداً تعقیب اولونیور . دیکر طرفلرده ازجمله حمیدیه استحکاماتی جوارنده دخی شدتلی محاربه‌لر وقوع بولمقده‌در . هر ایکی طرفدن‌ده کلی تلفات اولیور . فقط مقدار حقیقی مجهولدر .

§ تشرین ثانینك اون سکزنجی کونی صباحی دشمن عین زارادن چکیلدی . حمیدیه استحکاماتی جوارنده وقوع بولان محاربه اوکله‌یه قدر دوام ایتدی . موقعمز غالبانه‌در .

§ تان غزته‌سی بلغار صوبرانیه‌سنك مذاکراتی تنقید ایتدیکی صره‌ده « بلغارستانك تورکیا ایله ایی کچمسی تورکیانك موفقیاتنه متوقفدر . بلغارستانك عثمانلیلرك مشکلاتندن ، اختلافاتندن استفاده ایتمك ایسته‌دیکی محققدر » دییور .

« بین الملل تجارت » مطبعه‌سی

نومرو ۳ برنجی سنه ۱۸ ذی الحجه ۱۳۲۹ جمعه ایرتسی ۲۶۰ تشرین ثانی ۱۳۲۷ — ۹ تشرین ثانی فرنجی ۱۹۱۱

اساس

مدیر مسئولی
زکریا سامی

امور تحریریه و اداره ایچون مومی الیه
مراجعت اولنور

منافع عمومیه یه متعلق اوراق مع الممنونیه
قبول اولنور درج اولنمادیغی حالده
اعاده و مسئول اولنماز

محل اداره سی
مناسترده ساعت آلتنده در

مناستر ایچون سنه لك آبونه بدلی یکرمی
یکرمی غروش حسابیله اوتوز غروش
آلتی آیلغی یکرمی غروشدر

محل سائره ایچون سنه لکی ٤٠ آلتی آیلغی
۲۵ غروشدر

نسخه سی ۱۰ باره در — منافع وطن و عمومه خادم اوله رق شمدیلك جمعه ایرتسی کونلری نشر اولنور — نسخه سی ۱۰ باره در

احوال داخلیه :

قسم ولایت

بوکون مناسترمز برحال آسوده کیده در برمدتدن بری عارض اولان بعض دهدی قودیلر بوکون برطرف اولمش برحال صلاح اکتساب ایتمشدر .

بوده هرشیده غیرت وفعالیتی مشهود اولان مرخص ولایت ناظم بکك ، هرنرده آز اختلافسزلق اثری استشمام اونونسه بارقه کبی یتیشه رك تألیفه جهد وهمت ایدن مرکز عمومینك بوحوالی مرخص مجاهد حریت ایوب صبری بکك ، ایشده وظیفه دار اولان دها بعض ذوات کرامك اثر همت و غیرتیدرکه همان هرفرد شان مشروطیته لایق برحریت وسعادته مظهر اولیور دیمکدر .

بوکون ، هلال احمر جمعیتی ایچون آتی برتشیده اوزرینه مرکزی ال برلکیله ایشك قدسیته لایق بر شوق وغیرتله بذل عانه ایله ارسالی مقرر اولان هیئتك مصارف ولوازمنی تأمین ایدییور .

بوکون ، کیچنده کوکس ایله ایلیصان آره سنده سویلان بوسته نك مبالغی ــ که امثاله نادر تصادف اولنور ــ کاملاً دینه جك برصورتده استرداد ومتجاسرلری دردست وتنکیل اولنیور .

بوکون وقتیله اثر غفلت ویاهرنصلسه محروم سرمایهٔ مساعی اولان قادرو خارجلری درجهٔ لیاقتلریله نائل حق ومنصب اولیور .

ایشته « اساس » موقعمزك بوکونکی حالنده کوردیکی ممنونیتی کتم ایده مز .

چونکه « اساس » صرف مناسترمزك آغوش نعمتیله پرورده اولمش اللردن ترشح ایدر احوال جاریه سنی عریض وعمیق تعقیب ایله نیك وبدندن متأثر اولور . دها واضحی آز جالب محنه نیت برحالده اظهار محظوظیتدن خالی قالمدیغی کبی بادیٔ یأس احوالیله ده پك متألم اولور .

ذاتاً وطن مقدسه بر خدمت آرزوسیله میدانه آتلمش اولدیغندن احوال مزبورده آز انحراف واقع اولسه درحال جلب دقتی وظیفه دن بیلیر .

اتحاد

کیچنده حریت و ائتلاف فرقه سنك تأسیسله پروغرامنك نشر اولندیغی خبر آلدق .

بونی مشروطیت ایجابی اوچرخ حریتك دها بر قوتله تدویرینه بادی اوله جغی ایچون عظیم بر مسرتله تلقی ایتدك .

بز شمدی یه قدر صحنهٔ مبعوثانده مراقبه سز اولمغله برابر عمومی اعتباریله خدمات مبروره ابراز ، منافع عظیمه تأمین ایتمش اولان اکثریت فرقه سی قارشیسنده منتظم برفرقهٔ مخالفه بوله رق گاه حریت پرورلکه ، گاه محافظه کارلغه میل ایتدیره جك کبی بر مشروطیت ترازوسی حاصل اولدیغنه قناعتله مشروطیته برخطوه دها آتلدیغنه حکم ایتدك .

بیله مه یز فرقه نك هنوز تشکلندن می ، یوقسه آنسزین بعض احوالك تحدث ایتمش اولمسندن می بو حکممز الآن تنور ایتمیور .

برطاقم مناقشات ومجادلات قپوسی آچیله رق زمانك ، احوالمزك اقتضاسنه عائد مساعی یه میدان قالمیور .

واقعا ال ال اوروله جق سمت چیقمدیغی کبی فکر فکره تماس ایتمدکجه حقیقتك ده تظاهر ایتمیه جکی پك بدیهیدر .

شوقدرکه زمانمز ، او حقیقتلرك تعمیق وتتبعنه مساعد بولنمیور . بونلر هپ درجهٔ ثانیه ده قالیور . شمدیکی حالمز ، قلبمزه صوقیلان خنجرلری ، جکرمزده جیزلیان قورشونلری ، آتشین کولله لری ، بینمزده پاطلایان بومبالری بالاتحاد چیقارمه مزی ، پك دل وپك وجود اوله رق چاره ساز اولمه مزی تلقین ایدییور .

بلغار اختلال قومیته سی مخاطره سنی تطبیقه قالقیور دیمکدر .

اشتیبه ، کوپریلیده ، آقنجه لرده بومبالر آتیلیور . روسیه ، ایتالیانك بوغازلردن کچمسنه راضی اولماز ایکن بوکون آچیلمسندن دم اوریور .

ایرانك مقاسمه سی اجرا اولنیورقاسك حالی میدانده . بونلر هپ بزم حال اسفناکمزی اخطار ایدییور . دقیقه فوت ایتمکه کلمز آله آله ویروب چالیشمق دردمزك چاره سنه باقمقدر .

احوال معروضه یه نظراً وجدانلك اتحاد ، اتحاد دیه یوکسك سسله ندا ایدییور .

محاربه یه عائد

برقاچ کوندن بری طرابلس میدان حربنده جریان ایدن وقوعاته نظراً ایتالیانلر ایلری حرکاتنده ظن وتخمین ایتدکلری کبی سهولتله موفق اوله مدقدن ماعدا هر ادیمده قهرمان مجاهدلرمزك شدتلی هجومنه دوچار اولیورلر خیلی تلفات ویره رك رجعته مجبور اولیورلر .

یکی قوتله زرهلیلرك حمایه سی تحتنده میدانه آتیلان ایتالیان قومانداننی قورغونی کلی تلفاتله سید مصری وهانی موقعلرینه قدر کچه بیلمش ایسه ده بوایکی موقعه دلاوران عثمانیمز علی التمادی هجوم ایله ایتالیانلره راحت یوزی کوسترمدکلرندن ایلری یه برادیم بیله آتمغه موفق اوله میورلر درنه وبنغازیده کی موفقیتمزه ایسه عثمانلی آژانسنك تبلیغ ایتدیکی بو تلغراف کافیدر : دشمن بر طابور ، برجبل بطاریه سی ، بر مترالیوز ایله مجاهدینمزه هجوم ایتمش ایسه ده ایکی یوز مقتول ، برخیلی مجروح واُچه اشیا ترك ایله منهزماً رجعت ایتدکلری درنه ده بولنان انور بکك راپورینه عطفاً طوبروق قوماندانی ادهم پاشانك تلغرافندن آکلاشلمشدر .

بنغازیده تثبت ایتدیکی ایلری حرکاتنده عدم موفقیته دوچار اولان ایتالیانلر موجود قوتلرینی تزییده قرار ویرمشلر بنغازی یه ایتالیادن دها برمقدار عسکر سوق اوله رق بنغازی قوتی قرق بیکه ابلاغ ایدلمشدر .

خمسه ده هرکون شدتلی محاربه لر وقوع بولیور دشمنك موقعی قهرمان مجاهدلرمزك شدتلی هجوملریله صارصیلیور عثمانلی آژانسنك تبلیغاتنه نظراً خمسه لیته خرابه لری جوارنده محاربه لر واقع اولمش ایتالیانلر ضایعات کلیه یه دوچار اولمشلردر .

٤ بومبا حادثه سی

۱ بایرامك ایکنجی کیجن بازار کونی استانبول التصاق خطی اوزرنده آقنجه لی ــ یورووی استاسیونلری ارەسنده آقنجه لیدن ۱۵۰ نجی کیلو مترەده اشیا واغوننده اشتعال وقوع بولمشدر .

واغونده بولنان شف دوترن اسرائیل ایله قوندوقتور رضا افندیلر تلف اولمش وواغون قپوسنی آچیق اوزره اولان قوندوقتور محمد نزهت افندی مجروح اولمشدر جریحه سی مهلك دکلدر باشقه واغونلره تأثیر ایتمامشدر .

بو بومبالر کوپریلی استاسیوننده ایکی پارچه اشیا صورتنده ایکی کوچك صندقده ۸٤ کیلو اوله رق ویرلدیکی تحقق ایتمشدر . ساعتلی وماشین انفرنال

26 Téchrin-i-sani 1327 Djouma értçié Birindji séné Numéro 3.

Méhal idaréçi
Manastirda saat altenda.

Manastir itchoun sénélik aboné bédéli otouz, alti aïlegui gérmi grouchter

Méhal-i-saïré itchoun sénéligui kerk, alti aïlegui 25 grouchter.

EÇAS

Mudir-i-méçouli
Zékirya Sami.

Oumour-tahririyé vé idaré itchoun moumailèihé mouradjaat olounour.

Ménafi-i-oumouma moutéalik évrak méalmémnouniyé caboul olounour. Dérdj olounmadegue haldé iadé vé méçoul olounmaz.

Noushaçi 10 para der.

Ménafi-i-Vatan vé oumouma hadime olarak chimdilik djouma érteçi guni néchre olounour.

Noushaçi 10 para der.

Ahval-i-dahilié

Kesm-i-vilaïét.

Bou gune Manastiremez bir hal-i-açoudéguidé der.

Bir mouddéttén bérou arz olan bazi dé dicodilér bou gune bér taraf olmouche bir hal-i-salah iktiçab itmichter.

Bou da hér chéidé gaïrét ou fé'aliyéti méchhoud olan mourahhac-i-vilaïét Nazime Béyne; hér nérédé az ihtiliafsezlek écéri istichmam olounça barica guibi yétichérék té'lifé djahd ou himmét idén mérkéz-i-oumouminene bou havali mourahhaci moudjahid-i-houriyét Eyoub Sabri Béyne; ichté vazifédar olan daha bazi zévat-i-kiramene écér-i-himmét vé gaïréti der ki héman hér férd chan-i-méchroutiété laik bir houriét vé séadété mazhar olior démék ter.

Bou gune, hilal-i-ahmét djémiéti itchoun ani bir téchébbus uzériné hérkés él birliguilé ichene koudsiyétene liaik bir chéfk ou gariétlé bézl-i-iané ilé irsali moucarrér olan héyétene méçarif vé lévazimini té'mine idior.

Bou-gune, guétchéndé Kukus ilé Elbaçan aracenda soïoulan postanene mébaligui „ki émcalena nadir téçaduf olounour" kiamilén dénédjék bir sourétté istirdad vé mutédjacirléri dérdést vé ténkil olounior.

Bou gune vactilé écér-i-gaflét vé ya hér nacel cé mahroum-i-sérmaïé-i-méçaï olan cadro haridjlari dérédjé-i-liacatlarilé naïl-i-hak vé manseb olior.

Ichté Eças mévki'mezene bou gune ki halenda gueurdigui mémnouniyéti kétm idéméz.

Tchounki Eças Manastiremezene agouch-i-ni'métiilé pérvérdé olmouche éllérdén téréchchuh idér.

Ahval-i-djariécini ariz ou amik ta'kib ilé nik u bédendén mu'é'ssir olour. Daha vazihi az djalib-i-mémnouniyét bir haldé izhar-i-mahzouziyéttén hali calmadegue guibi badi-i-iés ahvalilé da pék mutééllime olour.

Zatén Vatan-i-Moucaddécé bir hidmét arzoucilé méidana atelmiche oldougoundan ahval-i-mézbourédé az inhiraf vaki olsa dérhal djélb-i-dikkati vazifédén bilér.

Ittihad.

Guétchéndé huriyét vé iïilaf fercacenene té'ssuci ilé programmenene néchre oloundougounou habér a'ldek.

Bouni Méchroutiét idjabi au tchérh-i-huriyétene daha bir couvvétlé tétviriné badi oladjague itchoun azime bir mécérrétlé télékki ittek.

Biz chimdiyé cadar sahné-i-mébou'çandé muracabécez olmaklé bérabér oumouni itibarilé hidémat-i-méberouré ibraz ménafi-i-azimé té'mine itmiche olan éksériét fercaci carchicenda muntézzam bir ferca-i-mouhalifé boulounarac guiah huriyét pérvérligué, guiah mouhafazakiarlegua méil ittirédjék guibi bir Méchroutiét térazouci hacil oldougouna canaatlé Méchroutiétté bir hatvé daha ateldeguena hukm ittik.

Biléméiz fercanene hénoz téchékkulundén mi yoksé ancezene bazi ahvalene téhaddus itmiche olmacendanmi bou hukmumuz élan ténévvur itméyor.

Bir takeme munacachat vé mudjadéliat capouci atchelarac zémanene, ahvalemezene iktizacena aid méçaiya méidan calmior.

Vak'a él éié vouroulmadektché cécene tchikmadegue guibi, fikir fikiré témas itmédiktché hakikatene da tézahur itméyédjégui pék bédihi der.

Chou cadar ki zémanemez, au hakikatlarene ta'mik vé tétébbuuné mouçaid boulounmaior.

Bounlar hép dérédjé-i-taliyédé calior

Chimdi ki halemez, calbemeza socoulan handjérléri, djiguérimizdé djizlaian courchounléri, atéchine guléléri, béinemezdé patlaian bombalari bilittihad tchicarmamezi, yékdil vé yék voudjoud olarac tcharéçaz olmamezi télkine idior.

Boulgar ihtilial comitaci muhtiréceni tatbica calkiyor démék ter.

Ichtibté, Keuprulidé, Akendjalarda bombalar ateliyor.

Roucia, Italianene bogazlardan guétchméciné razi olmaz ikén bou gune atchelmacendan dém vourior.

Iranene moucacéméci idjra olouniyor, Façene hali méidanda.

Bounlar hép bizeme hal-i-écél-makimizi ihtar idiyor.

Dakika févt itmégué guélméz él élé viroub tchalechmac dérdemezene tcharéciné bakmak ter. Vidjdan-i-pak ittihad, ittihad déyé yuksék séslé nida idior.

4 bomba hadicéci.

1. Bairamene ikindji guétchén pazar guni Istanbol iltiçak hatti uzérindé Akendjéli, Poroi istationlari aracenda Akendjélidén 150 ndji kilomètroda échia vagonounda ichtial itmichter. Wagonda boulounan chéf de train Israil ilé conducteur Riza éféndilér télét olmouche vé wagon capouceni atchamac uzuré olan conducteur Mehmed Nushéd éféndi médjrouh olmichter; djérihaci muhlik déyilder. Bachca wagonlara técir itmémichter.

Bou bombalar Keupruli istationenda iki partché échia sourétindé iki kutchuk sandekta 84 kilo olarac vérildiyi téhakkouk itmichhter. Saatli vé mahine ilfernan djinciné bénzédikléri vé birinene saati bozoulmadegue rivaiét olounour.

2. Keuprelí istationena police caragolenda véçati saat altida voucou bulmichter.

Au gune Keupruli istatuonena échkiali haterda bir guéndj Bulyar guéler, ésnan érbabendan oldougou itchoun kéndisindén téskéré araner; évdéder dér; élindéki baouli braker; tézkérécini almac uzuré guidér; bir daha guélméz. Hini ichtialdé caragolda kimsé boulounmaz; police vé gendarma caragollari biriné moutacel olmac djihétilé kesmén tahribat yapar.

3. Uskub hatti uzérindé Keupruli, Zelnicova istationlari aracenda Keupruli istationoundakindén 5 dakika sonra patlamichter; hatt uzériné utche bomba conoulmac sourétilé voucou' boulmichter.

Bir boutckouk métro rai harab itmiche, oda tamir olounarac chemindefer yolouna dévam itmiche ter.

4. Bairamene utchundji pazar értéci guni véçati saat altida Ichtib tcharchi djami-i-chérifindé voucou' boularac orada oinamacta olan iki tchodjouk hafif sourétté médjrouh olmiche ter. Bou ichtialiatene ménbé'i Ichtib oldougou tézahur idior; Keupruliyé tchataib rakan toutoulmouche ismida Mani Mitrénbék oldougou anlachelmiche ter.



171

Ichtib mabétguiahena olan bou tédjavvuz éhaliyé té'cir édérék vaki olan téhadjoumdé bazi rivaiété gueuré 12 télél vé 30 médjrouh, bazilarena gueuréda daha ziadé voucou'bouldougou soilénmékté der.

Mouharébéyé aïd.

Bir catch gune dén béri Taraboulous méidan-i-harbenda djéréyan idén voucouata nazarén Italianlar iléri harékiatenda zan ou tahmine ittikléri guibi souhoulété muvéffak olamadektan maada hér ademda cahreman moudjahidlérimezenchiddétli houdjoumouna doucthar oliorlar. Haili téléfat virérék ridjaté médjbour oliorlar.

Yéni couvvétlé zirhlilérine himayéci tahtanda méidana atelan Italian commandani Forgoni kulli téléfatlé séid-i-mesri vé hani mévkilériné cadar guétchébilmiche icé da bou iki mévkié diliavéran-i-Osmanemez aléttémadi houdjoum ilé Italianlara rahat yuzi gueustérmédiklérindén ilériyé bir ademe bilé atmaga mouvéffac olamaiorlar.

Dérné vé Béngazidéki mouvéffakiyétemezé icé Osmanli agencenene tébligue ittigui bou télégraphe kiafider:

Douchman bir tabour, bir djébél batariasi bir mydralieuse ilé moudjahidinimezé doudjoum itmiche icéda iki yuz mactoul, bir haili médjrouh vé épidjé échia térk ilé mounhézimén ridjat ittikléri Dérné dé boulounan Envér Béyne tapporouna atfén Toprouk commandani Edhém pachanene télégraphendan anlachelmichter.

Béngazidé téchébhus ittigui iléri harékiatenda adém-i-mouvéffékiyété doutchar olan italianlar mévdjoud couvvétiériné téziidé carar virmichlér Béngaziya Italiadan daha bir mikdar askér sévk olounarac Béngazi couvvéti kerk biné ibliague idilmichter.

Houmousta hér gune chidétli mouharébélér voucou'boulior; douchmanene mévkii cahreman moudjahidléremezene chidétli houdjoumlarilé sarcelior. Osmanli agencenene tébligatena nazarén Houmousta Lité harabéléri djivarenda mouharébélér vaki olmiche Italianlar zaiat-i-kulliéyé doutchar olmichlar der.

Iran ahval-i-véhiméci.

Rouslar Réchté boulounan Iran askérkérlérinene silahlareni almichlar der.

§ Gazét de Colonia Inguiltérra Roucia hukumétlérinene Irani taksimé carar virdiklérini vé Osmanlelara da houdouddan bir az yér virilmécénene moucarrér oldougouni yazior.

§ Roucianene chimali Iram hakenda himaié ilian idédjégui Rouc gazétalari yazmaktaderlar.

§ Iran chah-i-mahloui Mehmed Ali Guotcha dan Acer Aba dé guirmék uzuré der.

§ Tahrandé Iran médjlis ilé ulémaci djihad ilianeni arzou itméktéderlér.

§ Séksén Rous askéri Tahrana dahil olmiche ter. Tahran police Nazeri catl idilmiche ter.

§ Rous askérléri Kozonia dogrou harékét ittilér, Dort yuz kichidén mourékkéb olan pichdarlari Tahrana técarrub ittilér. Tahranda moucavémét itchoun istihzarat varder. Hér tarafda meetinglér akd idiliyor: utche Rous tarafdari catl idildi; Rouslar Réchdé mouharébéyé bachlamiche, télégraphehanéyi, kechlai zabt éttilér.

Italia fabriqualarinene ifliaci.

Italianene Milan chéhirindé mévdjoud iague fabriqualarinene ékséri iflas itmichlér der. Djécime dort iplik fabriquaci daha tatil-i tédiyat itmiche ter.

Socialistlér, nationalistlér.

Capitolda béléd:é médjlicinene idjtimanda socialistlér Taraboulous mouharébécindén dolai chidétli ténkidatté boulounmiche nationalistlérilé bogaz bogaza guélmichlér der.

Roucia vé bogazlar.

Dévéran idén bir rivaiété nazarén Roucia hukuméti bogazlarene atchelmacena sarf-i-méçai éilémékté imiche.

Yunan vé Boulgar craliari.

Vianna da intichar idén nime résmi Karamidémblat gazétacena gueuré Yunan Kralilé Boulgaristan Krali chéhr-i-mézkurdé muliakat itmichlérder.

Ichtibté idaré-i-urfié.

Médjlis-i-voukela Ichtibté idaré-i-urfié ilianeni tézékkur itmékté der. Musbit bir carar virilméci cavién mélhouz der.

Aoustria da.

Aoustria érkian-i-haıb réici Monsieur Fonrar Italia houdoudounda tahchidat tarafdari comte d'Airéntal bouna tarafdar boulounmadegue itchoun Monsieur Conrad istifa étti Impérateur véli-i-akd Monsieur Conrada tévédjdjuhat ibraz éttilér. Monsieur Conradene bou istifaci guérék Aoustriada guéréksé Avropada mouhime técirler gueustérdi. Comte d'Airéntalene da istifa édédjégui rivaiét olounmaktader.

§ Boulgaristan Krali ilé Vianna Osmanli maslahatguzari ain-i-gundé Aoustria Hardjié Nazari ilé mulacat itmichlér der.

§ Bahrié Nazar-i-sabiki Mahmoud Mouhtar pachanene Viannaia aziméti ba'zi méhafil-i-ciaciédjé bir mé'mouriéti-mahsouçaia atf olounior.

§ Fas hakenda França ilé Allémagna hukumétléri béinindé Faça dair akd olounan itiliafnaméyi Inguiltérra hukumétida tasdik éilémichter.

§ Téchrin-i-çaninene on cékizindji guni Taraboulouci-garbta douchmanene bir istikchaf moufrézéci Osmanlilérene atéchiné ogramiche vé kulli téléfat vérérék ridjat itmich ter.

§ Italianene Allémagnadan ichtira idoub mémlékétiné guétchirmék istédigui on million marklek mouhimat-i-harbiyéyi Aoustria hukuméti, Aoustria topraguendan mourourı éçnacenda zabt u mouçadéré éilémichter.

§ Tagblat gazétaci hukumét-i-Osmaniénene Tchanac-ca'lé bogazeni guémilér batermak sourétilé moudafa'a idédjéguini Temps gazétaci icé bounoun mou'ahédat-i-sabika (!) ilé cabil-i-téklif olmadeguene yaziyor.

§ Dérnédé Avkié, Ichlavié, Néhici cabilélérine vé urbanene chévk ou gairétléri uzériné chidétli houdjoumlérdé bounmak uzuré hazerlanmakta der.

§ Italianlar ain-i-zaraié harékét idén Osmanlilér tarafendan hér gune houdjoumlafa ma'rouz calmaktaderlar.

§ Moudafa'acez chéhirlérdén olan chéih Said Mouhanene Italianlar tarafendan bombardeman idilmécini hukumét-i-Osmanié béinélmilél cavaidé istinadén protésto itmichter.

§ Iran chah-i-sabiki Méhméd Ali tarafdarani Iranda karechékleklar ihdas itméktéderlér. Kars vali-i-sabiki Aliaéddine ilé Nasréddine euldurulmichlérder.

§ Téchrin-i-caninene on dordoundji guédjécenene yarecenda Taraboulous-i-garbta mouhtélif noktalardan douchman uzériné chidétli houdjoumlér yapelmechter. Bou houdjoumlér uzériné ain-i-zaradan tchékilméyé bachlamiche olan douchman moudjahidlérimiz tarafendan chédidén ta'kib olounior. Diguér taraflarda éz djoumlé hamidié istihguiamati djivarenda dahi chidétli mouharébélér voucou'boulmaktader. Hér iki taraftanda kulli téléfat olior; fékat mikdar-i-hakeki médjhoul der.

§ Téchrin-i-çaninene on sékizindji guni sabahi douchman ain-i-zaradan tchékildi. Hamidié istihguiamati djivarenda voucou'boulan mouharébé oiléyé cadar dévam étti. Mévkimez galébané der.

§ Temps gazétaci Boulgar sobragnacenene mouzakérateni ténkid ittigui cerada „Boulgaristanene Tourkia ilé éyi guétchinméci Tourkianene mouvéffakeiatena moutévékkef der. Boulgaristan, Osmanlilériné mouchkuliatendan, ihtiliafatendan istifadé étmék istédigui mouhakkak ter" diyor.

§ Italianene Ligoria croaseuri zuvvaréyi chidétlé bombardement etmiche vé bou bombardement épidjé bir mouddét dévam éilémichter.

§ Béngazidé istikchafat idjra étmék istéyén bir douchman moufrézéci urban tarafendan cochadelarac écir idilmichter. Italianlar dan bir ferca moudjahidlérimizé houdjoum itmiche icé da yétichén mouavin-i-moudjahidinene savlét-i-mérdanélériné daianamaiazac mounhézimén sahildé ki cararguiahlarena djan atmichlar der.

Nathalie CLAYER, *Le premier journal de langue turque en caractères latins:* Esas *(Manastır/Bitola, 1911)*

Le journal turc de courte durée *Esas* fut édité à Manastır/Bitola à la fin de l'année 1911, avec deux pages en caractères arabes et deux pages en caractères latins. Grâce à un rapport consulaire austro-hongrois, nous possédons une copie du troisième numéro de ce périodique oublié, ainsi que quelques informations au sujet de son éditeur, Zekeria Sami efendi.

Cette publication doit être analysée dans le contexte de la scène politique locale. Ainsi, l'opposition entre le CUP et le parti *Hürriyet ve Itilâf*, de même que les affaires albanaises semblent avoir eu une importance particulière. Dans ce lieu et à cette époque, employer les caractères latins représentait une arme politique contre le CUP.

Nathalie CLAYER, *The first newspaper in Turkish in latin script:* Esas *(Manastır/Bitola, 1911)*

The short-lived Turkish newspaper *Esas* was published in Manastır/Bitola, in late 1911, with two pages in Arabic script and two pages in the Latin alphabet. Thanks to an Austro-Hungarian consular report we have a copy of the third issue of this forgotten newspaper, as well as some information concerning its publisher, Zekeria Sami efendi.

This publication has to be analyzed in the context of the local political scene. The opposition between the CUP and the *Hürriyet ve Itilâf* party, as well as the Albanian Affairs seem to be of particular importance in that respect. In this place and at that time, to use the Latin characters was a political weapon against the CUP.

Comptes Rendus

Silvia Naeff, *Y a-t-il une « question de l'image » en Islam ?,* Paris, Tétraèdre, 2004, 131 p.

Comme l'indique l'auteur dans son introduction, cet ouvrage ambitionne de faire un « rapide tour de la question » à l'intention non des spécialistes mais du public cultivé. Pari tenu. Le livre est dense, clair, bien informé. Il est aussi complet, pour autant qu'on puisse l'être, sur un thème qui a mobilisé des cohortes entières de théologiens et d'historiens de l'art, en 130 pages aérées, de surcroît assez généreusement — et opportunément — illustrées. Il ne s'agit pas, pour S. Naeff, spécialiste reconnue de l'art contemporain en terres d'Islam, de se battre contre les moulins à vent des idées reçues. Son objectif est nettement plus raisonnable : présenter en trois chapitres les différents éléments du dossier, tout en soulignant d'emblée que l'image a toujours existé en Islam, quelles qu'aient été, au fil des siècles, les opinions défendues sur cette question par les interprètes des textes sacrés. Est d'abord étudiée la position de la religion musulmane, telle qu'elle s'exprime à travers le Coran, les *hadith* et les écrits d'un certain nombre de théologiens de l'époque classique (chapitre 1). Le chapitre 2 s'intéresse à la production d'images figuratives dans les aires arabe, turque et iranienne, situées toutes trois au cœur du monde musulman. L'auteur traite enfin de la multiplication des images à l'époque moderne et contemporaine, reprenant ici partiellement les acquis d'un travail collectif conduit en collaboration avec Bernard Heyberger (B. Heyberger et S. Naeff, *La multiplication des images en pays d'Islam, de l'estampe à la télévision (17e-21e siècle),* Istanbul/Würzburg, Ergon Verlag, 2003). Ce dernier chapitre forme indéniablement la partie la plus neuve de l'ouvrage. S. Naeff y livre — à côté d'utiles aperçus sur les débuts de la peinture de chevalet et des autres arts à la manière occidentale, de la photographie et de l'image animée dans divers pays musulmans — les résultats de ses propres recherches sur la place de l'image dans les sociétés musulmanes contemporaines. Ces pages se nourrissent de nombreuses enquêtes sur le terrain et d'une connaissance approfondie des milieux artistiques d'aujourd'hui tels qu'ils se manifestent dans des pays comme la Turquie, l'Égypte, l'Iran. Les témoignages iconographiques qui scandent l'ouvrage complètent utilement le texte et ne manquent pas d'originalité. Tel est le cas de cette immense cafetière de pierre, photographiée en 2004 sur la corniche de Doha (Qatar) et qui donne à voir, en couverture du livre, la persistance, dans certaines terres d'Islam, de fortes résistances à la figuration des êtres vivants. Mais c'est, sans conteste, la représentation du « prophète Muhammad à l'âge de douze ans » qui retient surtout l'attention.

Achetée à Ispahan en 2003, cette « photographie » d'un jeune éphèbe souriant vient une fois de plus démontrer, s'il en était besoin, que même le plus mécanique des arts est, avant toute chose, un révélateur de l'imaginaire humain.

Paul DUMONT

Max SCHERBERGER, *Das Mir'âğnâme. Die Himmel- und Höllenfahrt des Propheten Muhammad in der osttürkischen Überlieferung*, Würtzburg, Arbeitsmaterialien zum Orient, Band 14, Ergon Verlag, 2003, 153 p.

Quatorzième livraison d'une série orientale dont on doit rappeler la diversité et la rigueur, le présent ouvrage se situe au croisement de deux champs d'érudition : un objet classique des sciences religieuses et islamologiques développé autour du *mi'râj* ou ascension du Prophète ; et une analyse philologique et turcologique appliquée ici à un texte médiéval original — quoique déjà notoire depuis la traduction d'A. Pavet de Courteille en 1882 et lors de la parution du texte en fac-similé par M.-R. Séguy en 1977 — rédigé en alphabet ouïgour. M. Scherberger propose en effet le réexamen général de ce *Mi'râj Nâme* anonyme composé en 1436 à Hérat dont le manuscrit, somptueusement illustré comme on sait, est conservé à la Bibliothèque Nationale de France. Le projet est savant : outre un fac-similé (en fin de volume), il propose une nouvelle édition et une traduction refondue du texte à l'aide de deux sources supplémentaires — une version ottomane du *Mir'âj Nâme* datant du XVIe s. et un texte khwârezmien du XIVe s. titré *Nahju'l-Farâdîs* [Le chemin des paradis], édité naguère par J. Eckmann[1], qui serait à l'origine du *Livre de l'Ascension* ici présenté.

Dans la lignée des travaux d'A. Schimmel[2], le chapitre I consacré à la « légende du *mi'râj* » (p. 11-32) fait le point sur l'état des connaissances relatives à cet épisode initialement coranique. Ceci, d'abord au regard du contenu et de sa signification, progressivement enrichis par les *hadîth* et les *qisa* ainsi que par la tradition exégétique ; également du point de vue de la littérature poético-religieuse qui prend le *mi'râj* comme thème arborescent, en particulier dans le monde turko-persan. Les deux alinéas suivants examinent les origines non-islamiques du thème du Voyage dans l'Au-delà et, en retour, l'influence que celui-ci a pu exercer sur la *Commedia* de Dante. L'ensemble du chapitre évalue ainsi l'ampleur de la tradition créée autour et à partir de ces quelques versets coraniques à l'origine du *mi'râj* ; et partant, fournit une introduction non pas simplement islamologique mais intellectuelle et culturelle au chapitre II qui se concentre, lui, sur le *Mir'âj Nâme* (p. 32-41). Confrontant systématiquement les deux

[1] Au passage, je signale le catalogage récent de copies manuscrites du *Nahju'l-Farâdîs* conservées à St-Petersbourg : L. V. DMITRIEVA, *Katalog Tjurskikh Rukopisej Instituta Vostokevedenija Rossijskoj Akademii Nauk* [Catalogue des manuscrits turks de l'Institut d'orientalisme de l'Académie des sciences de Russie], Moscou, Izdatel'skaja firma « Vostochnaja literatura » RAN, 2002, p. 190.

[2] Surtout le fameux *Und Muhammad ist sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*, Düsseldorf-Cologne, 1981.

textes, il montre le rôle soit d'inspiration soit de « palimpseste » du *Nahju'l-Farâdîs* et, par conséquent, une apparition de ce récit du Voyage céleste probablement antérieure au XIVe s. ; sont soumis, d'autre part, quelques détails concernant les conditions de production de ce manuscrit en écriture ouïgoure. Celui-ci n'étant pas un cas isolé dans la tradition savante timouride — comme le rappelle l'auteur — on pourrait souhaiter davantage d'éclaircissements, voire une ouverture problématique sur la question du bilinguisme (turk oriental et persan) et du double alphabet (ouïgour et arabo-persan) dans la Hérat médiévale.

Le chapitre III (p. 41-115) constitue le cœur de l'ouvrage. Il s'agit de l'« édition [critique] du manuscrit de Paris », coté *Suppl. Turc 190*, dont la principale vertu, outre la correction d'un certain nombre d'erreurs passées, outre la résolution des problèmes complexes de translittération (en particulier vocalique), consiste dans l'enchâssement des paraphrases ottomanes et arabes. Au texte turk oriental sont donc adjointes, folio par folio, les correspondances sus-mentionnées. C'est sur le même modèle que l'auteur dispose sa traduction en allemand (la première dans cette langue[3] après les traductions française et anglaise). On peut considérer, au total, qu'il s'agit là d'une mise en forme définitive du *Mir'âj Nâme*. La brève analyse linguistique du chapitre suivant (p. 115-122) cherche à identifier l'idiome du texte, en essayant de préciser l'appellation courante mais assez générale de « *östliches Mitteltürkisch* ». Or l'examen comparatif des flexions verbales mène l'auteur à rapprocher la langue du *Mi'râj Nâme* du turk khwârezmien plutôt que du turk chaghatay.

L'ouvrage s'achève par un chapitre V (p. 123-128) qui aborde la thématique religieuse engagée par le récit du Voyage du Prophète. S'il est malheureusement réduit à la portion congrue, le traitement de cette thématique importante n'en demeure pas moins stimulant : loin de se contenter d'une origine coranique unique, et donc problématique, M. Scherberger évoque succinctement, à partir des travaux de Sh. Geng, H.-J. Klimkeit et J.P. Laut[4], les ressemblances narratives frappantes entre le *Mi'râj Nâme* et le *Maitrisimit* — un récit bouddhiste dont la version ouïgoure date du XIe s. — lorsque l'un comme l'autre décrivent l'enfer et les conditions de la loi de rétribution des actes. On en voudrait davantage tant on sait que l'islam d'Asie centrale, en particulier son eschatologie, réserve des surprises. Telle est du moins une contribution discrète mais salutaire de la turcologie aux sciences religieuses — contribution qui ne peut être qu'encouragée et défendue.

Alexandre PAPAS

[3] Si on ne retient pas celle de C. BURGAUNER, *Muhammades wunderbare Reise durch Himmel und Hölle*, Munich, Prestel Verlag, 1977. S'agissant d'une traduction du français et d'un ouvrage moins scientifique qu'esthétique, M. Scherberger ne mentionne pas ce titre.

[4] En particulier la référence suivante co-signée par les trois auteurs : *Eine buddhistische Apokalypse. Die Höllenkapitel (220-25) und die Schlusskapitel (26-7) der Hamihandschrift der alttürkischen* Maitrisimit. *Unter Einbeziehung von Manuskriptteilen des Textes aus Sängim und Murtuk*, Opladen-Wiesbaden, Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 103, 1998.

Barbara KELLNER-HEINKELE et Sigrid KLEINMICHEL éds, *Mîr Alîšîr Nawâ'î. Akten des Symposiums aus Anlass des 560. Geburtstages und des 500. Jahres des Todes von Mîr Alîšîr Nawâ'î am 23. April 2001*, Würtzburg, Istanbuler Texte und Studien, Band 1, Ergon Verlag, 2003, 140 p.

Le polygraphe et homme d'État de Hérat est régulièrement fêté : qu'on réfère par exemple à « l'année Navoi » décrétée en 1991 par la République d'Ouzbékistan à la veille même de son indépendance ; sans parler des conférences annuelles organisées par cette même république tout au long de la période soviétique et jusqu'à aujourd'hui ; sans compter les vastes travaux éditoriaux de la Türk Dil Kurumu, ou moins connues, les études littéraires ouïgoures[1]. Il est plus rarement lu en Occident, plus rarement encore avec l'attention qui caractérise ce volume collectif, fruit de la science orientale allemande, en particulier de son fleuron turcologique. Les neuf contributions ici réunies abordent trois aspects du grand écrivain : le contexte historique et intellectuel de ses activités, la diffusion littéraire et linguistique, enfin le génie esthétique de son œuvre et de son temps. Nawâ'î est ainsi étudié sous toutes ses coutures — si on nous passe l'expression — à l'exception toutefois de son rapport au soufisme, sur lequel je reviendrai en fin de parcours.

Alors que B. Kellner-Heinkele, dans son article « Mîr 'Alî Shîr Nawâ'î. Un essai sur l'arrière-plan historique » (p. 1-13), nous explique la position exceptionnelle de la Hérat de Nawâ'î, alors non seulement capitale culturelle mais comme le gué politique voire confessionnel du monde musulman oriental, au milieu duquel l'œuvre même du poète se situe et acquiert forme, J. Paul évoque « les représentations des Ouzbeks à travers quelques sources timourides choisies » (p. 15-36). Il nous est décrit là, à partir de trois sources contrastées, la vision timouride du monde nomade, originaire des marges steppiques, qu'on dit dangereux et incontrôlable mais dont la légitimité et la puissance, voire la signification religieuse, posent un problème récurrent. C. Schönig, analysant « l'image de Nawâ'î dans le *Bâbur Nâme* » (p. 37-45), rappelle qu'il y est d'abord présenté comme un administrateur et médiateur raffiné (*nazuklük bilä*) ; ensuite comme le grand poète de la langue türki, au détriment notable de son rival Bannâ'î. Voici donc pour la scène historique et intellectuelle.

Quant à la question de la diffusion de l'œuvre ou même du personnage de Nawâ'î, E. Taube inaugure la session avec une contribution consacrée à « 'Alî Shîr Nawâ'î dans les contes des peuples centre-asiatiques » (p. 47-58). L'auteur montre que, selon un motif bien connu, les traditions narratives ouzbek et turkmène ont très tôt modelé le poète et sa vie comme une figure de la bienveillance, pourvue des plus hautes vertus, et plus proche du peuple que de la cour. Dans son article intitulé « Sur un exposé ottoman des formes verbales chaghatay dans le dictionnaire chaghatay-ottoman *Abushqa* (XVIe s.) » (p. 5-76),

[1] Des références notamment dans A. KAJDAROV, *Ujgurskij Jazyk i literatura. Annotirovannyj bibliograficheskij ukazatel'* [Langue et littérature ouïgoures. Index bibliographique commenté], t. 1, Alma-Ata, Izdatel'stvo Akademii nauk Kazakhskoj SSR, 1962. Par ailleurs, les fonds manuscrits du Xinjiang renferment de nombreuses copies des œuvres de Nawâ'î.

C. Römer, tout en rappelant la notoriété de Nawâ'î parmi ses contemporains ottomans, explique comment le dictionnariste, inspiré par le fameux *Muhâkamat al-Lughatayn*, entreprend son lexique à l'aide des œuvres de Nawâ'î. Suit un tableau comparatif des formes verbales chaghatay et ottomane[2].

En toute légitimité, c'est le génie esthétique de Nawâ'î qui rassemble le plus grand nombre de contributions. L'article (en anglais) de H. Ismailov, « Le visible et l'invisible dans l'œuvre de Nawâ'î » (p. 77-84), développe le thème du langage des oiseaux (*lisân al-tayr*), que Nawâ'î conçoit comme un verbe invisible, sous l'apparence du langage humain, et dont il rêve de faire sa langue poétique dans le but d'atteindre la Réalité mystique[3]. Sous le titre « Le *Layla et Majnûn* de Nawâ'î. Traduction libre et gloses des distiques 2059-2110 » (p. 85-96), M. Kirchner propose la traduction rimée (aa bb cc) d'un passage sublimant la plainte de Majnûn en l'absence de l'aimée, à laquelle il fait suivre un commentaire où est montrée la complexité structurelle du texte de Nawâ'î, notamment dans son usage de motifs naturalistes. S. Kleinmichel, avec son « *Nawâ'î bî nawâ*. Considérations sur le dîwân *Nawâdir al-Nihâya* de 'Alî Shîr Nawâ'î » (p. 97-118), évoque les variations sur le thème spectral « du silence et du malheur » (litt. sans mélodie, *bî nawâ*). L'auteur révèle ainsi la complexité non plus structurelle mais sémantique de l'écriture nawâ'ienne chargée de manifester *en elle-même* les paradoxes indivis de l'ironie et de la gravité, de la vie et de la mort, de l'union et de la désunion d'avec Dieu. Enfin, J. Gierlichs expose dans un article, doté de 12 illustrations, l'« art et [l'] architecture à l'époque de Mîr 'Alî Shîr Nawâ'î » (p. 119-140) en expliquant le rôle joué par le poète mécène et son sultan Husayn Bayqara (dans l'architecture, la peinture et les objets d'art) et en proposant une analyse stylistique pour les principaux items.

En prolongement de ce beau volume — dont on ne saurait trouver l'équivalent ailleurs en Europe et plus loin —, je proposerais volontiers un examen de la question soufie chez Nawâ'î. Car à lire les neuf articles évoqués ci-dessus, en particulier le quatrième et les quatre derniers, il est, je crois, pertinent d'observer que le soufisme — surtout naqshbandî, l'ordre auquel appartient Nawâ'î — possédait une culture intellectuelle et artistique propre et a pu constituer un vecteur de création paradoxal, qui n'a cessé de nourrir l'inspiration esthétique en voulant dépasser l'esthétique elle-même. En ce sens, Nawâ'î représente une figure ultime de la distension soufie, écartelé entre le siècle, l'œuvre et le renoncement — sinon entre la Loi (*sharî'at*), la Voie (*tarîqat*) et la Réalité (*haqîqat*). À suivre donc.

Alexandre PAPAS

[2] On pourra étudier ce listage en le confrontant aux analyses de Max SCHERBERGER dans son *Das Mir'âğnâme. Die Himmel- und Höllenfahrt des Propheten Muhammad in der osttürkischen Überlieferung*, Würtzburg, Arbeitsmaterialien zum Orient, Band 14, Ergon Verlag, 2003, p. 115-122. Cf. mon compte rendu dans ce même volume.

[3] Ayant traité ailleurs de la question d'une langue mystique chez Nawâ'î, je me permets ici de renvoyer à mon article « La *makhfî 'ilm* ou science secrète de 'Alî Shîr Nawâ'î — Le projet d'une langue mystique naqshbandî », *Journal of the History of Sufism*, 3, 2001-2002, Paris, J. Maisonneuve, p. 229-255.

Fikret ADANIR et Suraiya FAROQHI éds, *The Ottomans and the Balkans. A Discussion of Historiography*, Leyde-Boston-Cologne, Brill, 2002, VI + 445 p.

Comme l'écrivent les éditeurs dans leur introduction (p. 6), les historiens de l'Empire ottoman, tout comme les autres historiens, sont tributaires de l'historiographie qui s'est développée à propos de leur champ d'études au cours du temps. D'où la nécessité de comprendre comment et pourquoi celle-ci a été élaborée, et ce faisant de réfléchir sur ses avancées, mais aussi sur ses lacunes, ses défauts et les distorsions qu'elle produit. En s'attelant à cette tâche, les auteurs de l'ouvrage nous rendent donc un très grand service. Au reste, leur apport va bien au-delà de la construction du savoir sur les Balkans ottomans, ainsi que le titre pourrait le suggérer. Plusieurs contributions traitent en effet de l'historiographie ottomane en général, ainsi que de l'historiographie turque, voire même des provinces de l'Empire ou des relations entre centre et périphérie en général.

Ce recueil, au reste édité par un spécialiste des Balkans et une spécialiste de l'Anatolie, regroupe des communications présentées lors d'un congrès des historiens allemands, auxquelles ont été ajoutées par la suite d'autres contributions. L'ouvrage se présente de la façon suivante. Dans une longue et riche introduction (p. 1-55), les deux éditeurs tentent de dégager les grands thèmes qui ont dominé l'historiographie de l'Empire ottoman à l'époque moderne, en continuité avec l'historiographie ottomane traditionnelle — le pouvoir et la légitimité sultanienne, la bureaucratie, l'organisation militaire — ou en rupture avec elle — la transition entre Byzance et l'Empire ottoman, l'intégration à l'économie mondiale, les économies et cultures provinciales, les phénomènes de centralisation et de décentralisation, les *Tanzimat*, et enfin l'époque hamidienne et la montée des nationalismes.

On peut ensuite regrouper les articles en divers ensembles. L'article de K. Neumann sur l'historiographie ottomane de la seconde moitié du XIX[e] siècle (p. 57-78) trouve un prolongement dans celui de B. Ersanlı sur l'historiographie turque à l'époque kémaliste (p. 115-154). Les contributions de K.-P. Matschke sur la transition byzantino-ottomane (p. 79-113), de H. Milas sur la minorité grecque dans l'historiographie turque (p. 155-191) et celle de J. Strauss sur quelques chroniques grecques de l'époque ottomane (p. 193-221) font apparaître la question sensible des relations entre « monde grec » et « monde turc ». L'étude d'A. Zhelyazkova concernant la question de l'islamisation dans les historiographies balkaniques (p. 223-266) est, elle aussi, d'une certaine façon prolongée par celle de F. Adanır qui porte sur l'un des groupes de population directement concernés par la question de l'islamisation, à savoir les musulmans de Bosnie-Herzégovine, et sur la formation de son identité nationale (p. 267-304). Enfin, le volume contient deux autres articles : d'une part l'étude très fouillée des développements de l'historiographie hongroise sur l'Empire ottoman et, surtout, sur la présence ottomane dans les territoires hongrois, présentée par G. Dávid et P. Fodor (p. 305-349) ; et d'autre part, l'étude de S. Faroqhi sur les provinces ottomanes entre le XVI[e] et le XIX[e] siècle, qui élargit encore les perspectives de l'ouvrage (p. 351-381). Cette description du contenu ne serait pas complète, sans ajouter que le livre se termine par une bibliographie (p. 385-427) et un index (p. 429-445).

On l'aura compris, il s'agit d'un ensemble extrêmement riche, qui touche à des questions-clés comme celle de l'origine de l'Empire ottoman, celle de la transition avec

l'Empire byzantin ou encore celle de la place des non-musulmans dans l'Empire ottoman et celle, non moins brûlante, des nationalismes du XIXe et du XXe siècles. Au delà, ce sont donc les rapports entre « centre » et « périphérie » (au sens géographique, mais aussi au sens politique dans le cas des non-musulmans par exemple) et les différentes visions qui se sont construites à ce sujet qui sont au cœur de l'ouvrage.

Il faut noter une certaine hétérogénéité dans l'approche, mais qui ne nuit pas à la cohérence et à la force du livre, au contraire. Les différents chapitres présentent en effet toute une palette d'approches, entre l'analyse de l'historiographie et l'étude thématique. Certains textes, comme celui de B. Ersanlı et celui de G. David et P. Fodor, font une analyse de l'historiographie de l'Empire ottoman, produite dans le cadre d'un État. D'autres, comme ceux de F. Adanır et de A. Zhelyazkova, mêlent un état des lieux à leur propre analyse et à la présentation de l'historiographie. D'autres, comme celui de J. Strauss, ne présentent pas un panorama, se concentrant sur certains textes ou certains thèmes. D'autres encore, comme l'article de S. Faroqhi, sont des études qui ne portent pas directement sur l'historiographie.

Il n'est pas possible ici de faire une synthèse. Je retiendrai trois remarques faites par certains des auteurs et qui me paraissent très importantes, ne serait-ce que pour l'étude des Balkans ottomans. Peut-être n'est-ce pas un hasard d'ailleurs que ces remarques aient été formulées par ceux qui ont traité des relations entre « monde grec » et « monde turc ». L'étude de J. Strauss démontre en effet qu'il faut à l'avenir, ainsi qu'il le souligne lui-même, davantage tenir compte des sources produites dans l'Empire ottoman en d'autres langues que le turc, afin de se faire une idée plus complète de la société ottomane. Mais ceci nécessite bien entendu de mener des travaux d'équipe, réunissant des spécialistes de différentes cultures et maîtrisant différentes langues. C'est ce que suggère d'ailleurs à juste titre K.-P. Matschke pour l'étude d'une période de transition comme celle du passage entre l'époque byzantine et l'époque ottomane. Mais la démarche peut aussi être fructueuse pour les autres périodes de l'Empire. Enfin, H. Milas nous met justement en garde contre les dérives qui peuvent résulter de la volonté d'aller à l'encontre des stéréotypes négatifs concernant l'Empire ottoman et de « défendre » celui-ci. Les risques de pencher dans l'autre sens ou, au moins, d'éluder certains aspects ne sont en effet pas négligeables.

On aurait aimé avoir, dans certaines contributions, davantage de précisions au sujet des enjeux personnels et collectifs qui se trouvent derrière les différentes tendances historiographiques. Parfois même, des clichés sont repris, sans être clairement présentés comme tels, notamment au sujet de l'islamisation. Ce qui, à mon avis, illustre la nécessité de constamment faire ce travail de réflexion sur les travaux existants, tel que nous le propose l'ouvrage de F. Adanır et S. Faroqhi, de même que sur son propre travail.

Nathalie CLAYER

Nicolas VATIN et Gilles VEINSTEIN éds, *Insularités ottomanes*, Institut français d'études anatoliennes — Maisonneuve & Larose (collection « Passé ottoman, présent turc »), Paris, 2004, 310 p.

L'ouvrage édité par N. Vatin et G. Veinstein est un recueil de douze communications présentées au colloque organisé par l'UMR 8032 du CNRS (Études turques et otto-

manes), les 21 et 22 septembre 2002, dans le village de Ry (Seine-Maritime). Les deux directeurs de la publication constatent justement un intérêt historiographique accru, au cours de la dernière décennie, pour l'espace insulaire ottoman, auquel on ne prêtait jusqu'alors qu'une importance secondaire (p. 9). La contribution du recueil à ce tournant porte notamment sur l'étude du concept d'« insularité » dans le cadre ottoman, un concept emprunté à la géographie (citons ici l'œuvre fondamentale d'E. Y. Kolodny, *La population des îles de la Grèce. Essai de géographie insulaire en Méditerranée Orientale,* Aix-en-Provence, 1974). L'insularité est définie essentiellement par rapport à la notion d'« isolement », du fait des limites que pose la mer à la communication et à l'activité humaine ; il s'agit pourtant d'un isolement relatif, brisé par la navigation. Comme le souligne M. Fontenay (p. 23-25), l'« insularité » est liée de façon ambiguë tant à l'« isolement », qu'à l'« ouverture » au monde extérieur (îles « monde fermé » et îles « monde ouvert », pour reprendre les termes d'Elizabeth Malamout, *Les îles de l'empire byzantin, VIIIe-XIIe siècles*, Paris, 1988), renvoyant à l'un ou l'autre selon le contexte historique, ou aux deux en même temps (autarcie autant qu'archaïsme, insécurité autant qu'accès aux réseaux de communication).

Dans ce cadre, la question principale qui se pose dans l'ouvrage est de savoir dans quelle mesure les « îles » ottomanes constituaient des provinces qui se distinguaient des autres, ayant des problèmes reconnus comme spécifiques par l'administration et par les populations insulaires, entraînant éventuellement des mesures particulières (p. 9-10). En outre, la notion d'« archipel » est explorée, pour le cas des îles de la mer Égée. Les directeurs du recueil signalent (p. 10) que la notion d'« île » (en arabe *cezire*, en turc *ada*) avait un sens amplifié pour les Ottomans, comprenant tant les péninsules que les terres entourées par les eaux des fleuves ; or, dans tous les cas, c'est la navigation qui définissait le « caractère insulaire » (par exemple, l'accès à la péninsule du Mont Athos, en ottoman *cezire-i Aynaroz*, est assuré jusqu'à nos jours par voie maritime).

Dans leurs contributions, G. Veinstein et N. Vatin examinent la politique du pouvoir central ottoman à l'égard des îles de la mer Égée, à partir des *kanunname* et des décrets des *mühimme defteri*, respectivement. Les *kanunname* des îles mettent en évidence le souci de l'État ottoman de préserver l'organisation pré-ottomane pour la sécurité des habitants des îles contre les attaques venant par la mer, ainsi que leur approvisionnement et leur activité commerciale. Un souci analogue est, d'ailleurs, constaté dans l'analyse de V. Costantini concernant les premières années du pouvoir ottoman à Chypre, des budgets autonomes y étant attribués. À Chypre, « à la fois île et province », l'État ottoman aurait pris, en outre, des mesures pour la croissance démographique, musulmans et chrétiens confondus (p. 117). La reconnaissance par les Ottomans de l'identité insulaire dans les *kanunname* se reflétait dans l'emploi du terme *yaban*, « l'étranger », pour la provenance ou la destination des produits en dehors de l'île, ainsi que l'emploi du terme *gümrük*, « droit de douane », pour les taxes du type *bac*. Enfin, G. Veinstein associe les îles à l'effort diachronique des Ottomans pour imposer une orthodoxie islamique dans la pratique fiscale : or, bien qu'il soit plus probable (du fait de la fragilité des économies insulaires) que la politique fiscale dans les îles ait été assez flexible, la mise en œuvre de politiques spéciales — comme le montre bien la suppression des *avarız* à Mytilène en 1671 — était sans aucun doute un choix délibéré, notamment dans le cas de la Crète sous Köprülü dans la deuxième moitié du XVIIe siècle.

La spécificité des îles est démontrée également dans le riche matériau étudié par N. Vatin : pour l'administration ottomane centrale, les seigneurs latins des îles et Joseph

Naci après 1566 semblent avoir eu un statut ambigu entre l'indépendance, certes partielle, et la suzeraineté partielle (notons l'emploi du terme *ahdname* pour les documents qui leur étaient accordés, lequels, selon l'un qui est repéré — le MD VI-536 — étaient des *berat*). Dans la même période, les populations insulaires semblent aussi avoir été intégrées dans l'organisation fiscale ottomane par un processus spécial (en payant un *maktu*). Cependant, d'après les documents étudiés faisant partie des registres ottomans des affaires importantes, les cas de collaboration avec les Vénitiens sont endémiques dans les îles de l'Égée, ce qui pose la question d'une double allégeance.

La dimension « ouverte » de l'« insularité » égéenne est manifeste dans le corpus présenté par E. Borromeo concernant les Cyclades de la première moitié du XVIIe siècle, constitué de récits rédigés par des missionnaires jésuites de Chio : ces références attestent une intense guerre de course « chrétienne » dans l'Égée centrale (alors que les corsaires musulmans contrôlaient les côtes de l'Asie Mineure). En même temps, la qualité et la mission des chroniqueurs (visant les catholiques des Cyclades) évoquent la flexibilité sociale et la perméabilité du territoire insulaire de l'Empire ottoman. Dans une perspective comparable, C. Heywood, à partir des rares sources ottomanes concernant l'activité des navires anglais « en guerre et marchandises » dans la mer Égée durant les années de rivalité franco-anglaise (1689-1714), constate que les Ottomans ne considéraient pas les eaux de l'Égée comme territoriales, à l'inverse de ce qui était prévu pour les côtes de l'Asie Mineure.

L'originalité, fort utile, de l'ouvrage tient à l'étude parallèle des îles ottomanes de la Méditerranée orientale et de celles du Danube au XVIe s. par A. Kayapınar, ainsi que des îles de la mer Rouge du XVIe au début du XIXe s. par M. Tuchscherer. L'Égée peut ainsi être comparée à des cas plus marginaux, comme les petites îles du Danube qui — malgré le fait qu'elles ne sont pas citées dans les registres ottomans dès le XVe s., et qu'elles n'ont jamais obtenu une identité fiscale propre — ont acquis un statut spécial en raison de leur importance stratégique ; ou, encore plus, aux îles et aux petits archipels de la mer Rouge, où les traces des trois siècles de la domination ottomane ne sont même pas préservées. La possibilité pour le lecteur de tenter des comparaisons est d'ailleurs facilitée par la synthèse de M. Fontenay qui, en présentant une typologie morphologique et historique des îles de la Méditerranée occidentale non-ottomane, procède à une étude comparative entre celles-ci et les îles ottomanes : il met ainsi en valeur la cohésion de l'« insularité » ottomane par rapport à la Méditerranée occidentale, une cohésion pourtant problématique du fait du caractère chrétien des îles. En outre, la présentation par M. Lassithiotakis de la spécificité de la Crète à la fin de la période vénitienne aide le lecteur à comparer les problèmes ottomans dans le milieu insulaire à ceux de la Sérénissime confrontée à l'affirmation de l'identité locale crétoise.

Trois articles complètent le volume : celui de D. Panzac, qui étudie les efforts entrepris pour éliminer la peste dans les îles, surtout en Crète et à Chypre, en mettant en relief leur spécificité insulaire par opposition aux régions continentales de l'Empire ottoman ; celui de M. Aymes, qui examine les expressions de l'« insularité » dans la politique des réformes de la première période des *Tanzimat* en ce qui concerne les îles (constitution du nouvel *eyalet* des îles en 1849), plus spécialement l'île de Chypre ; enfin, celui d'O. Bouquet, qui étudie les opinions divergentes de Constantin Musurus et de son fils, Étienne Musurus, à propos de la nomination à la fonction de prince de Samos, dans la seconde moitié du XIXe s., illustrant la perception controversée de l'« insularité », d'une part comme « isolement », de l'autre comme une occasion de fonder une dynastie héréditaire insulaire.

Tout en étant un ouvrage collectif, le recueil se distingue par sa cohérence, qui tient à sa problématique commune. Le fait qu'il comprend un index détaillé ajoute à son mérite pour les chercheurs de questions spécifiques de l'histoire insulaire ottomane.

Elias KOLOVOS

Jane HATHAWAY, *A Tale of Two Factions. Myth, Memory, and Identity in Ottoman Egypt and Yemen*, Albany, State University of New York Press (« SUNY Series in the Social and Economic History of the Middle East »), 2003, XVI + 295 p.

Voici un livre extraordinaire.

Jane Hathaway avait consacré son premier ouvrage, *The Politics of Households in Ottoman Egypt. The Rise of the Qazdağli*, 1997, et plusieurs articles, aux Maisons qui structuraient aux XVIIe et XVIIIe siècles la vie politique de l'Égypte ottomane ; elle étudie dans celui-ci un phénomène qui transcende cette structure, la répartition de l'ensemble des Maisons entre deux factions, les Qâsimî et les Faqârî, pendant un peu moins d'un siècle, des années 1640 à 1730. À cette date les Qâsimî, passablement affaiblis par des dissensions internes depuis 1711, disparaissent, définitivement anéantis, et le factionalisme laisse la place à la domination des *šayḫ al-balad*. Cette bipartition bien connue avait attiré l'attention des historiens antérieurs, notamment P. M. Holt et D. Behrens-Abouseif[1], qui à partir des indices trop maigres des chroniqueurs, s'étaient penchés sur les origines des deux factions. L'auteur s'est proposé de reprendre la question de plus haut et, par une démarche entièrement renouvelée, de passer par le mythe pour éclairer l'histoire. Elle le fait en trois mouvements.

Le premier jette les bases de sa démarche dans l'introduction et les deux premiers chapitres. J. H. distingue d'abord résolument le fait historique de ses sources. Ces dernières, toutes citées dans le livre (p. 21-24, 143, 150, 183), paraissent de prime abord des plus minces. Toutes celles relatives aux origines des deux factions sont des chroniques en arabe, postérieures à la disparition de celles-ci : les quatre manuscrits du groupe Damurdâšî, composés entre les années 1730 et 1750 dans un milieu militaire homogène ; les chroniqueurs Aḥmad Çelebi (v. 1737) et al-Jabartî. Les premiers fixent une tradition qui s'est cristallisée et décrivent un état de fait encore présent dans les mémoires, y compris visuelles, mais relevant du passé ; leurs successeurs réagencent ces matériaux disparates. La structure même des récits d'origine ainsi mis par écrit montre qu'ils puisent de manière allusive dans un réservoir de référents bien connus de l'auditoire ou des lecteurs (p. 57) : cela les situe dans le domaine de la culture orale et non de l'historiographie savante, au sein d'une culture partagée dans les casernes du Caire et les palais des Grands, et diffusée dans le milieu ethniquement très varié des soldats et des Mamelouks.

[1] P. M. HOLT, *Egypt and the Fertile Crescent. A Political History, 1516-1922*, Ithaca-Londres, Cornell U.P., 1966, et l'article cité note suivante ; D. BEHRENS-ABOUSEIF, *Egypt's Adjustment to Ottoman Rule : Institutions,* Waqf*, and Architecture in Cairo (Sixteenth-Seventeenth Centuries*), Leyde, Brill, 1994.

Cette culture avait pour fonction d'incorporer les nouvelles recrues, souvent des enfants ou des adolescents, dans des groupes à l'identité forte, les Maisons et la faction à laquelle ils devaient s'agréger. C'est donc avec les outils de l'anthropologie culturelle que l'historien doit aborder l'étude de ces mythes d'origine.

Le second mouvement est consacré à une telle étude. Les différentes facettes des mythes d'origine et des autres signes d'identification des deux factions sont analysées successivement dans sept chapitres de plus en plus courts (chap. 3 à 9). L'opposition Qâsimî / Faqârî se déclinait en effet en une variante bédouine (Niṣf Sa'd / Niṣf Ḥarâm), des aspects visuels (blanc / rouge, enseigne à boule ou nœud / à plaque), des récits d'origine reportés aux temps où le sultan Selim conquit l'Égypte. L'auteur remonte parfois à l'Antiquité biblique ou classique, à la mythologie germanique, pour montrer l'universalité de certains thèmes folkloriques, puis elle en trace le cheminement dans toutes les cultures auxquelles touchait le milieu militaire égyptien : arabe, turque, persane, mongole, pour déboucher sur des inventaires plus précis à l'époque ottomane, notamment dans les cultures soufie et janissaire, cette dernière imprégnée, via les Bektashi, de symbolisme alide. Tantôt elle reconstitue des généalogies, tantôt elle procède par juxtaposition, se fiant aux résonances des significations agglomérées que pouvait capter le public de ces récits, qu'elle ne craint pas d'imaginer de manière vivante : car l'imagination joue un grand rôle dans sa démarche (p. 15-17, 118-122, 187-188). Cette dernière pourrait paraître superficielle et gratuite au lecteur pressé ; elle témoigne au contraire d'une grande rigueur. Maniant avec aisance un choix judicieux de lectures étendues, J. H. nous fait goûter des pages virtuoses, par exemple sur l'importance des processions et la culture visuelle (p. 118-122) ou le rôle de la figure du sultan Selim dans l'imaginaire ottoman (p. 124-128). Elle prend soin d'ailleurs de distinguer les niveaux d'opposition que recouvrent les déclinaisons de ce bifactionalisme étendu à toutes sortes de registres symboliques. Certains sont antagonistes et absolus, ainsi des Qâsimî / Faqârî eux-mêmes ou des Qaysî / Yamanî, les deux grandes factions tribales des premiers siècles de l'islam ; mais d'autres sont restées partielles, comme la division Sa'd / Ḥarâm qui n'a jamais recouvert l'ensemble des tribus installées en Égypte ; d'autres encore sont complémentaires, tel le couple rouge / blanc, ou n'ont qu'une fonction restreinte (les enseignes), sont l'écho d'une représentation historique de l'avant / après (ainsi les récits dans lesquels le sultan Selim rend hommage aux valeurs chevaleresques du régime mamelouk qu'il vient d'abattre), ou n'évoquent plus rien de précis, épaves d'une conscience historique engloutie, telles les nombreuses allusions au contexte yéménite que l'auteur débusque dans un chapitre décisif (chap. 4). Beaucoup de ces oppositions assignent aux Qâsimî le rôle du méchant qui paraît à l'auteur relever seulement d'une théâtralisation, analogue à la distribution des rôles dans les *ta'ziyye* chiites qu'elle cite plusieurs fois (p. 52, 106-107, 114).

Cette plongée fascinante dans la culture orale prépare le troisième mouvement, de remontée aux origines historiques des deux factions. Dans les deux derniers chapitres J. H. montre que leur apparition respective n'a pas été parallèle ; elle a précédé la bipolarisation de la vie politique égyptienne. Le premier nœud de l'histoire se situe en 1631, alors que les derniers contingents ottomans doivent évacuer sans gloire le Yémen disputé aux imams zaydites de la dynastie qâsimî. C'est le parti d'un certain Qâsim bey qui dominait l'Égypte dans les années immédiatement antérieures. Un des ses anciens clients, Qansuh pasha, trop bien armé et remuant, avait été envoyé, pour s'en débarrasser, commander les troupes au Yémen. Le désastre qu'il essuie affaiblit le parti qui ne s'appelle pas encore Qâsimî. L'année suivante un certain Ridvan bey Abû al-Shawârib, encore un

client de Qâsim bey, se fait composer une généalogie circassienne pour appuyer sa demande du poste d'*amîr al-ḥajj* contre un autre Ridvan bey, appelé plus tard al-Faqârî[2], en passe de devenir le nouvel homme fort de l'Égypte. Le fils de cet Abû al-Shawârib fonde plus tard la Maison d'où sont issus les Qâsimî ultérieurs. Le second nœud est constitué par la lutte que, dans les années 1640, mène Ali bey, dit Zülfikari pour souligner sa révérence envers Ali et sa fameuse épée *ẕû-l-faqâr*, alors gouverneur de Jirjâ et allié de Ridvan bey al-Faqârî, contre un autre Qansuh bey, encore un ancien mamelouk de Qâsim bey ; marchant sur le Caire avec une grande armée composée de mercenaires Rûmî (libres des Balkans et d'Anatolie), Ali bey aurait impressionné la foule par ses étendards ornés du dessin de *ẕû-l-faqâr*, qui aurait donné son nom de *faqârî* à sa faction. Il faut attendre une génération, dans les années 1670, pour que Evliya Çelebi, premier auteur contemporain à évoquer les deux factions (sous les noms de Kasımlı et Zülfakarlı), décrive leur affrontement comme routinier. La démonstration, longuement préparée, est brillante et convaincante. Elle débouche sur d'ultimes interrogations concernant le rôle du pouvoir central, notamment des grands-vizirs Köprülü, dans la cristallisation du bifactionalisme ; sur l'ethnicité si prégnante dans les dissensions politico-militaires au sein de l'Empire depuis les rébellions Celali ; sur l'essence de la culture dans cette société militaire et administrative, culture où je relève que l'Égypte ne tient presque aucune place.

Le livre, très dense, est court. La plume en est alerte et souvent pleine d'humour ; le lecteur séduit a l'impression de courir de merveille en merveille. L'ouvrage pouvait être sans difficulté trois fois plus long, tant l'auteur brasse une matière considérable et ouvre de pistes dans une foule de terrains originaux. On lui saura gré de ne pas avoir encombré son texte de pesantes justifications théoriques : elle croit son lecteur assez mûr pour juger par lui-même la pertinence de sa démarche. La bibliographie, du reste, impressionne. On sent bien que c'est le défaut de sources ou d'études historiques qui a arrêté J. H. dans certaines des pistes qu'elle désirait frayer, et non l'envie de poursuivre. Dans l'ensemble de ses propositions tout ne pouvait pas convaincre avec la même force. Si les liens entre les deux factions et le Yémen sont brillamment démontrés, ceux avec les oppositions ethniques au sein de la troupe demandent plus de recherches. L'histoire des Sa'd / Ḥarâm et des autres groupements tribaux en Égypte requérait plus de lectures. D'un autre côté, le livre renouvellera l'approche de la culture profane et des romans épiques si prisés alors dans ce milieu, qui ont fait l'objet d'importantes parutions récentes[3]. Par son approche à la fois rigoureuse et hardie, J. H. a réussi à enchanter son lecteur, tout en dévoilant de nouveaux horizons à l'histoire politique et culturelle du Proche-Orient.

Nicolas MICHEL

[2] C'est un des apports majeurs de ce livre que d'attribuer de manière convaincante, p. 151-162, à Ridvan bey Abû al-Shawârib cette surprenante généalogie, que P. M. HOLT, « The Exalted Lineage of Ridwan Bey : Some Observations on a Seventeenth-Century Mamluk Genealogy », *BSOAS*, 22 (2), 1959, p. 221-230, avait étudiée et attribuée à Ridvan bey al-Faqârî, l'*amîr al-ḥajj* de 1631 à 1652.

[3] Nelly HANNA, *In Praise of Books. A Cultural History of Cairo's Middle Class. Sixteenth to the Eighteenth Century*, Le Caire, The American University of Cairo Press, 2004 ; Jean-Claude Garcin dir., *Lectures du Roman de Baybars*, Marseille, Parenthèse - Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, 2003.

Anton MINKOV, *Conversion to Islam in the Balkans.* Kisve bahası *Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*, Leyde-Boston, Brill, 2004, XV + 277 p.

Il existe une importante bibliographie sur l'islamisation dans les Balkans, sur laquelle nous aurons bientôt un panorama critique pour les titres parus jusqu'en l'an 2000, dans un volume collectif préparé sous la direction de Gilles Grivaud et Alexandre Popovic. La plupart des travaux consacrés à ce sujet sont des études régionales, et rares sont ceux, comme les études d'Antonina Zhelyazkova par exemple, qui s'intéressent au phénomène dans l'ensemble de la péninsule. L'ouvrage d'Anton Minkov fait aussi partie de ces rares essais qui envisagent la question pour toute la zone. Mais il se distingue également par sa réflexion menée à partir des analyses faites pour d'autres régions du monde. Cela le conduit à utiliser un modèle élaboré au sujet du processus de conversion à l'islam dans le monde persan médiéval.

Le modèle en question est celui de R. W. Bulliet (*Conversion to Islam in the Medieval Period : an essay in Quantitative History*, Cambridge, 1979). Selon cet auteur qui s'était intéressé à l'aspect social des conversions à partir de recueils biographiques, le processus de conversions à l'islam aurait suivi une courbe en « S », correspondant à l'enchaînement de cinq périodes de vingt-cinq ans : la période des « innovateurs », c'est-à-dire la période au cours de laquelle se convertissent seulement les premiers 2,5% de la population qui passera à l'islam ; celle des « premiers adhérents » (13,5%), celle de la « première majorité » (34%), celle de la « dernière majorité » (34%) et, enfin, celle des « retardataires » (16% de tous les convertis). L'Asie Mineure, comme les régions centrales du monde musulman, aurait été convertie à environ 80%, suivant ce schéma, mais en l'espace de quatre siècles.

S'agissant de la conversion dans les Balkans, à partir d'une synthèse des données fournies par les études existantes, A. Minkov pense que le processus a également suivi le modèle de Bulliet, à cela près qu'il s'arrête à la fin de la troisième partie de la courbe, celle de la « première majorité », permettant aux chrétiens de rester majoritaires dans la péninsule. Les deux premières périodes auraient pris fin dans les années 1530, un siècle et demi après la conquête. La troisième période, celle pendant laquelle le processus fut le plus intense, se serait terminée au cours du second quart du XVIIIe siècle, et les conversions n'auraient continué que dans quelques régions périphériques jusqu'à la fin de ce siècle.

Dans cette première partie de l'ouvrage, A. Minkov analyse également les motifs des conversions, en concluant, à juste titre, qu'il y a toujours eu combinaison de différents facteurs (économiques, sociaux et religio-culturels) ayant varié en fonction des époques, mais aussi des régions.

Dans la seconde partie de l'ouvrage, l'auteur étudie un ensemble de 636 documents ottomans conservés dans les Archives de Sofia et d'Istanbul : des demandes de *kisve bahası* datant du dernier quart du XVIIe siècle et du premier quart du XVIIIe siècle, ou plus exactement de 1672 à 1735, concernant 755 individus. D'une part, il étudie de façon détaillée la structure de ces documents, mettant en lumière leur signification et leur valeur pour l'analyse du processus étudié. D'autre part, il analyse les données fournies par l'échantillon, montrant qui étaient les pétitionnaires et ce que l'on peut dire de leurs motivations.

Pour A. Minkov, ces documents sont le reflet d'un processus d'institutionnalisation de la conversion, qui devait se dérouler au palais, en présence du sultan et de hauts dignitaires, avec la remise d'une somme d'argent et l'octroi d'une charge dans l'administration. Ils traduisent un changement dans la société ottomane et dans le processus de conversion. Ces cérémonies de conversion apparaissent en effet à une époque où le conservatisme religieux s'accroît et où l'on demande davantage aux nouveaux convertis. Avec la demande de *kisve bahası*, la conversion, dont la signification sociale était extrêmement importante, prend d'ailleurs aussi un sens religieux. Cependant, socialement, ce nouveau système permet d'accorder un avancement social à des protégés, et dans ce sens, il remplace le *devşirme*, en ayant en outre l'avantage de correspondre à une conversion volontaire.

Dans les Balkans, l'époque à laquelle la conversion s'institutionnalise à travers les demandes de *kisve bahası* correspond à une période où le processus de conversion perd en intensité pour entrer dans la phase des « retardataires » de Bulliet, sans être passé par la phase de la « dernière majorité ». Car, d'après A. Minkov, on retrouve des caractéristiques de cette phase des « retardataires », mises en évidence par Bulliet, et notamment le fait que les convertis prennent alors, la plupart du temps, l'un des cinq principaux noms musulmans (Ahmed, Ali, Mehmed, Hasan et Hüseyin), alors que ce n'est plus la règle dans le reste de la société, et que les relations deviennent difficiles entre les nouveaux convertis et leur ancienne communauté religieuse.

Dans la conclusion, l'auteur évoque quelques éléments qui expliqueraient le non-passage du processus d'islamisation dans les Balkans par la phase « dernière majorité ». Au moment où il aurait dû y entrer, à la fin du XVIIe siècle, les mécanismes de reproduction de l'élite ottomane se transformèrent. Surtout, les désavantages de la conversion seraient devenus plus importants que ses avantages, économiquement et socialement. Une certaine désillusion se faisait jour vis-à-vis du pouvoir ottoman ou, pour le moins, il régnait une certaine confusion à ce sujet, à une époque où le pouvoir des notables locaux (*ayan*) allait grandissant. L'intégration de l'économie ottomane à l'économie mondiale, le développement des *çiftlik* et la formation d'une classe prospère de non-musulmans ont aussi pu contribuer à ce renversement.

Si l'ouvrage d'A. Minkov est donc extrêmement stimulant, son analyse mériterait peut-être d'être nuancée sur certains points. Tout d'abord, les demandes de *kisve bahası* ne semblent concerner que des citadins de la partie orientale de la péninsule. Qu'en était-il pour d'autres groupes de populations, ruraux, et surtout chrétiens de la partie occidentale des Balkans ? D'autant que dans ces régions occidentales, les choses se sont passées justement légèrement différemment. Dans certaines zones, les conversions à l'islam y sont restées relativement nombreuses au XVIIIe siècle, et même au delà ; ce que la synthèse d'A. Minkov ignore pour deux raisons. La bibliographie qu'il utilise présente quelques lacunes, notamment au sujet des territoires albanais, du Kosovo et de la Macédoine[1]. En outre, peu de travaux existent sur les conversions à l'islam dans les deux derniers siècles de l'époque ottomane.

[1] Signalons également qu'A. Minkov ne semble pas maîtriser la bibliographie en français. Ainsi, il ne mentionne pas l'article de Gilles Veinstein sur l'islamisation dans les Balkans, dans lequel celui-ci utilise également les demandes de *kisve bahası* (« Sur les conversions à l'islam dans les Balkans ottomans avant le XIXe siècle », dans Anna Foa et Lucetta Scarafia éds, *Dimenzioni e problemi della ricerca storica. Conversioni nel Mediterraneo*, Roma, 1996/2, p. 153-167).

En fait, ne faudrait-il pas, malgré tout, analyser aussi le phénomène au niveau régional infra-balkanique, tant il y a eu d'importantes disparités à ce sujet ? Car le schéma de Bulliet pourrait même être observé dans son entier, avec la phase de « dernière majorité », dans certaines zones, comme la Bosnie-Herzégovine, la Macédoine occidentale, l'Albanie centrale, le Kosovo, avec des inscriptions différentes dans le temps toutefois. D'autre part, si, à l'échelle de la péninsule, le schéma général reste applicable dans ses grandes lignes, il serait intéressant d'approfondir l'analyse des raisons du ralentissement, voire de l'arrêt au moins dans certaines régions du processus de conversions à l'islam à la fin du XVIIe — début du XVIIIe siècle. Plutôt que de fondamentalisme ou de conservatisme, ne faudrait-il pas parler de renforcement des frontières entre communautés religieuses ? Dans sa mise en avant du syncrétisme (bektachisme / bogomilisme, etc.) à propos des motifs de conversions pour les premières périodes, A. Minkov n'est d'ailleurs pas suffisamment critique vis-à-vis de l'historiographie. Son explication en terme d'évolution du « syncrétisme » de la période de conversion vers le « fondamentalisme » de la fin du XVIIe siècle est donc peut-être également à nuancer.

Quoi qu'il en soit, tant par son analyse exemplaire du type de document représenté par les demandes de *kisve bahası*, que par la perspective élargie qu'il apporte à l'analyse du processus de conversion à l'islam dans les Balkans, l'ouvrage d'A. Minkov représente un apport important à l'étude des conversions à l'islam dans l'Empire ottoman.

Nathalie CLAYER

Mária IVANICS & Mirkasym A. USMANOV, *Das Buch der Dschingis-Legende (Däftär-i Čingiz-nâmä)*, Szeged, Studia uralo-altaica 44, University of Szeged, vol. 1, 2002, 324 p.

C'est de Hongrie, c'est-à-dire d'un haut lieu des recherches turco-altaïques, que nous parvient ce sérieux ouvrage. Bénéficiant des lumières du savant tatar Mirkasym Usmanov[1], cette édition du *Däftär-i Čingiz-nâmä*, s'inscrit dans une vaste — quoique dispersée (et absente en France) — entreprise de découverte ou de redécouverte de ce que certains ont pu appeler la littérature héroïque apocryphe d'Asie centrale. Ce *dâstân* tatar (région Volga-Oural) anonyme composé probablement vers 1680 n'est toutefois pas inconnu des spécialistes, puisqu'il fut découvert par les turcologues au début du XIXe siècle et fut même partiellement traduit en russe. Il s'agit ici de la première édition critique complète du texte, avant un prochain volume qui proposera une traduction en allemand et une analyse historique. Ce volume I contient donc une transcription dûment annotée et pas moins de trois fac-similés (de trois manuscrits différents provenant de la bibliothèque de l'Institut d'Orientalisme de St-Petersbourg), ainsi qu'un lexique-index détaillé.

La courte mais fort didactique introduction (p. 9-24) rappelle quelques caractéristiques du *Däftär-i Čingiz-nâmä*, sur les plans linguistique et épigraphique notamment, également du point de vue de ses propres sources écrites. Retenons au moins, dans le cadre

[1] Celui-ci a récemment co-signé avec Allen J. FRANK les *Materials for the Islamic History of Semipalatinsk : Two manuscripts by Ahmad-Walî al Qazânî and Qurbân 'Alî Khâlidî*, Berlin, Das Arabische Buch, Anor 11, 2001.

étroit de cette recension, la table : composé de six chapitres (*fasl*), le texte retrace cinq siècles d'histoire de la région Volga-Oural entre le XIII[e] et le XVIII[e] siècle. Alors que le premier chapitre — qui recouvre plus de la moitié du *Däftär* — rappelle les circonstances de la naissance, la vie et le formidable destin de Chingiz, les cinq suivants décrivent les campagnes militaires occidentales de Tîmûr et sa conversion à l'islam ; la vie de deux souverains d'Astrakhan au XIV[e] siècle (ʿÎsa oghlï Amät et son fils Salchï) ; la généalogie d'Edigä Biy, fondateur de l'*ulus* Nogay ; une liste de khâns de la région Volga-Oural au XVII[e] siècle ; enfin, un abrégé des événements importants qui survinrent en ces lieux entre le XIII[e] et le XVIII[e] siècle.

Cette composition et ses proportions appellent une réflexion sur la qualité de mythe fondateur — plutôt qu'originel — que représente Chingiz Khan d'un bout à l'autre de l'Asie centrale, du Tatarstan aux confins de la Chine et de la Mongolie : on peut aller, je crois, plus loin que les auteurs qui voient dans le *Chingiz Nâme* un simple genre littéraire et dans l'épisode de Chingiz Khan une opération de légitimation des souverains successeurs (p. 10). Certes. Mais il y a plus dans ce phénomène, tant l'épisode fait figure de paradigme symbolique, la domination mongole en Asie centrale, à la différence d'autres aires, apparaissant comme un mythe fondateur complexe, dont les mémorialistes tirent une véritable intelligibilité historique. Tout se passe comme si, en effet, on intégrait non seulement une périodisation nouvelle mais également une nouvelle typologie des événements et des acteurs historiques. En retour, c'est le principe de la légitimation chingizkhanide qui s'éclaire ou se complique : l'opération n'est pas seulement généalogique mais mythologique. Il n'est pas seulement question de renvoyer (artificiellement ou non) à une lignée auguste, il s'agit d'en répéter les dits et les faits pour en produire le récit symbolique.

En ce sens, parce qu'elle est mentionnée (p. 11) et pour simple information, je précise que la référence ouighoure Haci Nur Haci (Hrsg.), *Molla Mir Salih Jingiz-nâme* (Kachgar, 1985), correspond en réalité au *Târîkh-i Kâshghar*, une histoire du khanat chaghatayide du Turkestan oriental qui recouvre les XVI[e] et XVII[e] siècles[2]. Cette doublure du titre résulte du fait que le texte comprend quelques chapitres (dans le premier quart seulement) qui retracent la vie de Chingiz Khan et de ses premiers descendants. Là encore, la chronique a pour fonction de légitimer, sur un mode généalogique et mythologique, le pouvoir dynastique chingizkhanide en Kashgarie. Il y a donc bien en Asie centrale un modèle d'écriture et de représentation de l'histoire où la figure de Chingiz Khan et sa légende tiennent lieu de fondement et d'axe. C'est là une observation qui ne fait que rappeler, en creux, l'ampleur de la tradition du *Chingiz Nâme* et, par conséquent, l'urgence d'une floraison des études consacrées aux sources turciques d'Asie centrale — étape préalable et nécessaire à tout renouvellement historiographique sur cette région. Car tel est finalement l'enjeu — au-delà de l'érudition philologique — de tels travaux : donnant à lire ces textes essentiels, se profile une histoire, non plus seulement des hommes illustres ou des événements, mais des sensibilités, des croyances, des idées et des mythes.

Alexandre PAPAS

[2] Cette source a été éditée récemment par Oleg F. AKIMUSHKIN, *Târîkh-i Kâshghar, Anonimnaja tjurskaja hronika vladetelej Vostochnogo Turkestana po konets XVII veka* [Chronique de Kashgar. Une chronique anonyme turke des souverains du Turkestan oriental jusqu'à la fin du XVII[e] siècle], Saint-Petersbourg, Institut Vostokovedenija Rossijskoj Akademii nauk Sankt-Peterburgskij Filial, 2001.

Ariel SALZMANN, *Tocqueville in the Ottoman Empire. Rival Paths to the Modern State*, Leyde, Brill, 2004, 240 p. + album.

Alexis de Tocqueville aux archives ottomanes à Istanbul… C'est sur cette image, aussi fictive qu'éblouissante, que s'ouvre l'ouvrage de Salzmann sur le XVIIIe siècle ottoman. D'une audace théorique rare et jubilatoire, l'auteur tente une comparaison sur le « déclin » des anciens régimes, et propose de nouveaux « cadres d'interprétation ». Son objectif est clairement affiché : « By filtering one of the classical narratives of socio-political change and revolution through an unfamiliar lens, the Ottoman *ancien régime* prods historians to turn questions of socio-organisational change both inward and outward : inward, toward the complex social and economic relationships between a center and its many peripheries, and outward, toward ever greater integration of historical polities within and among adjoining, converging and colliding, cultural and political systems » (p. 8). Un tel changement de l'angle d'observation ne permet pas seulement de redéfinir les « ordinary contractors » qui ne font pas partie de l'élite d'État comme le « tiers état » ottoman, il pousse l'auteur à nuancer la lecture que Tocqueville même proposait de la continuité entre l'Ancien régime et la Révolution française. À plus d'un égard, suggère-t-elle en effet, loin de correspondre à un État centralisé, la France partageait avec l'Empire ottoman « the classical definition of an early " modern empire " » (p. 15). Il ne s'agit certes pas d'effacer les différences entre les deux expériences (p. 26), mais l'une et l'autre imposaient l'État, aussi bien par la force que par « la state's ability to grant immunities and privileges expended and contracted with wars and fiscal exigencies » (p. 18), comme un élément central, sans pour autant parvenir à une centralité efficace. Dans l'un et l'autre des cas, « rather than a monopoly of powers in the Weberian sense, the absolutist sovereign relied on a plurality of forces : the early modern state ruled, but it did not govern » (p. 20). De même, aussi bien en France que dans l'Empire ottoman, « the first blow of the old regime was not ideological agitation or mass mobilization but fiscal crisis, induced by prior military commitments » (p. 23).

À travers une carte dessinée entre 1727 et 1728, le premier chapitre de l'ouvrage (« On a Map of Eurasia », p. 31-74), propose une véritable herméneutique de la cartographie ottomane, et montre combien le « centre de gravité » de la territorialité du règne d'Ahmed III se trouve déjà en Asie. Ici, comme ailleurs en Europe, d'ailleurs, la carte n'est pas exclusivement destinée à marquer la frontières : des subterfuges multiples lui permettent d'omettre des faits (régions non contrôlées) et les droits et privilèges « extraterritoriaux » ainsi que « the internal edges of empire, as well as the edges abutting constitutionally tributary powers » (p. 48).

Le deuxième chapitre (« The Sublime Porte and the Credit Nexus », p. 75-121) insiste sur les transformations administratives sous Ahmed III : «Under the watchful eye of the vizier, the Sublime Porte emerged as the regulatory force that oversaw the " circle of justice ". Yet, rather than a single circulatory system subject to rise and fall, it was composed of numerous circuits that assumed the redistribution of privilege and power among an aristocracy of service and the empire's religious establishment. While allowing points of entry for new elements drawn from the wider society, the old regime operated through an Istanbul nexus and the radiating spokes of an empire-wide financial system » (p. 78). Aussi bien dans la taxation et dans la remontée des recettes fiscales des provinces vers Istanbul que dans les nominations, cependant, le système est fondé sur la « fluidity and

serendipity » (p. 94) et le « corporate patrimonialism » (p. 102). Ce dernier concept est ainsi défini : « Typically, officials made the utmost of their time in office to insure the reproduction of the family wealth and power. Given the restrictions on individual patrimony, it was necessary for the ruling elite to distribute these assets, position as well as property, widely among family and associates in the hope that at least part of these investments would outlive them » (p. 104). La redistribution des ressources permet ainsi de construire et maintenir des réseaux d'influence et de pouvoir (p. 106) et par les liens de clientélisme et de patronage auxquels elle donne naissance, devient un élément central du domaine économique.

Le troisième chapitre (« Government in the Vernacular », p. 122-175), qui porte sur Diyarbekir, souligne qu'au-delà de la question du « style » qui avait tant préoccupé Tocqueville, l'historien pourrait faire un usage multiple des archives à sa disposition. Elles ouvrent en effet : « a window on the city as a locus of contractual relationships linking Istanbul with the urban elites. Even as certain figures, such as great gentry, loom larger than others, our register helps us to situate both these families and prominent individuals within a complex system of checks and balances that anticipated the age of reforms » (p. 127). À ces dynasties et dignitaires, il faut également ajouter les « 33 entités tribales » qui sont incorporées dans un « système contractuel ». Même si le pouvoir central est réticent à toute délégation d'autorité à ces familles, individus et tribus, « contracting did affect the organization of economic life and, by extension, touched the many workers and tradesmen who populated the city » (p. 156). À titre d'exemple, « the contracting of guild dues affected both guild leaders or *shaykhs* and the rank and file in unpredictable ways. To the extent that it turned the position of the head of the guild into a venal office, it may merely have given official sanction to a preexisting trend toward concentrating the position of the *shaykh*, and therefore power within the guilds, among certain families » (p. 157). Enfin, Salzmann souligne, à partir de l'expérience d'une révolte urbaine et les mesures coercitives entreprises par Istanbul : « The system of the cheks and balances worked only so long as the largest shares remained in the hands of central-state investors. It broke down, in 1784, for exemple, when the *voyvoda* İsmail Ağa and a son, İbrahim, obtained half of the shares themselves » (p. 167).

Le dernier chapitre (« Conclusion : The Paths not Taken », p. 175-199) désenclave le cas ottoman et ouvre des perspectives comparatistes avec les États européens (p. 181). Selon Salzmann, en effet, « while the specific conditions varied widely across Europe and Asia, ultimately, key aspects of the old-regime impasse remained the same : an enormous gap in capacities and powers that left the " state " unable to extract the wealth necessary to pay for its military upkeep or to subdue the many vernacular governments of the province » (p. 185). C'est cette impasse qui conduit à la reconnaissance, dans le cas de Diyarbekir, d'un « stable, responsive, albeit oligarchic government under the leadership of one Amid's [Diyarbekir] foremost families » (p. 189).

Par sa nouveauté, son audace et les perspectives qu'il ouvre, le livre de Salzmann s'impose d'emblée comme une référence.

Hamit BOZARSLAN

Cem BEHAR, *A Neighborhood in Ottoman Istanbul, Fruit Vendors and Civil Servants in the Kasap İlyas Mahalle*, New York, State University of New York Press, 2003, 224 p.

Une source inédite, trouvée sur l'étalage d'un bouquiniste stambouliote, est à l'origine de ce travail original de C. Behar. Il s'agit de trois carnets personnels des *muhtar* (« administrateurs de quartier ») du quartier de Kasap İlyas (sur la rive européenne de la mer de Marmara, le long des murailles, entre Yedikule et le quartier d'Aksaray), et couvrant les années 1864 à 1910.

L'étude va bien au-delà de l'étude du quartier au XIXe siècle : elle retrace son histoire depuis le XVe siècle, et les sources d'archive sur lesquelles elle s'appuie vont également au-delà de cette première source principale. C. B. complète son enquête par les registres des fondations (*vakfiye*), les recensements de population du XIXe siècle, les registres du tribunal de Davutpaşa et une dizaine d'entretiens effectués avec d'anciens habitants du quartier. On peut regretter l'imprécision des références concernant certaines des sources, notamment celles des *vakfiye* qui ne sont pas localisées.

L'ouvrage s'organise essentiellement autour de quatre thèmes principaux : l'évolution de l'espace physique du quartier (du XVe au XXe siècle), l'étude des mouvements et caractéristiques démographiques de celui-ci, l'analyse d'une chaîne migratoire vers ce quartier stambouliote et l'activité économique de ses habitants. S'opposant dès l'introduction de son livre à l'idée reçue d'une « ville islamique » stable et cloisonnée (p. 7-9), Behar nous introduit par l'activité et la mobilité de ses habitants dans la réalité fluide et mouvante du quartier de Kasap İlyas.

Ces études sont reliées entre elles par des fils conducteurs transversaux qui s'articulent autour de quatre personnages principaux. Ceux-ci sont les divers « patrons » du quartier, et représentent les différentes facettes de la vie de celui-ci : Kasap İlyas, fondateur du quartier, le vizir İspanakçı Hafız Mustafa Paşa (décédé en 1779), Osman Efendi, *muhtar* du quartier (de 1883 à 1904) et Aziz Mahmud Efendi, imam de la mosquée du quartier de 1822 à 1846. Kasap İlyas fut boucher durant le siège de Constantinople et reçut des terrains inhabités à l'époque dans le district de Davutpaşa, en récompense de services rendus à l'armée de Mehmet II.

Si la construction de la mosquée de Kasab İlyas est essentielle pour l'émergence du quartier, son embarcadaire et ses potagers (*Langa bostanları*), qui constituaient encore 50 % de la superficie du quartier au XIXe siècle, sont indéniablement liés à son développement et son histoire. Toute l'activité économique est marquée par ces deux pôles, ainsi que la composition de sa population qui s'accroît au fil des années d'une population de migrants qui se reconvertissent dans la vente des fruits et légumes de ces potagers. Ce caractère semi-rural du quartier de Kasap İlyas rappelle fortement celui d'autres quartiers d'Istanbul, notamment Eyüp. Ainsi que l'a montré Suraiya Faroqhi[1], cette présence de vergers et potagers était propre au caractère urbain d'Istanbul qui nécessitait que les biens périssables fussent produits dans l'environnement proche de la ville. Ce qui marquera fortement les caratéristiques de l'immigration vers ces quartiers, comme C. B. le montre dans le cas de Kasap İlyas.

[1] Suraiya FAROQHI, « Migration into Eighteenth Century "Greater Istanbul" as Reflected in the Kadi Registers of Eyüp », *Turcica* XXX, 1998, p. 163-183.

C'est İspanakçı Hafız Mustafa Paşa, originaire d'Erzurum et haut fonctionnaire de la Porte au XVIIIe siècle, qui est à l'orgine d'un vaste mouvement migratoire d'une ville de l'Est anatolien, Arapgir. C. B. retrace l'histoire de la chaîne migratoire entre Arapgir et Kasap İlyas de manière approfondie. C'est l'une des facettes les plus passionnantes de l'ouvrage. Par le récit de la vie de Hafız Mustafa Paşa, Behar arrive à démontrer l'importance des rapports de patronage qui sont ici à l'origine d'une migration, en montrant comment les servantes de ce pacha employées dans sa vaste maisonnée (*kapı halkı*), lors de son séjour dans la région d'Arapgir, rejoignirent sa demeure à Istanbul, pour amener, à leur tour, à Kasap İlyas, d'autres ressortissants de leur ville d'origine (p. 98-103). L'auteur retrace les parcours de ces migrants par leur passage par des habitations de fortune construites sur le terrain resté vacant (appelé alors *İspanakçı Viranesi)* après l'incendie en 1782 de la demeure du pacha. Il nous introduit dans les réseaux de solidarité entre co-citadins (d'Arapgir) dont les tenanciers de café et les *muhtar* constituent les chaînons essentiels. Ici comme à Eyüp au XVIIIe siècle, l'arrivée de migrants d'une même région mène à leur intégration dans un même secteur d'activité économique. Alors que les migrants rouméliotes d'Eyüp deviennent jardiniers, ceux de Kasap İlyas se reconvertissent en marchands ambulants de fruits et de légumes. Par l'étude de cette profession dépourvue de corporation, C. B. arrive à remonter aux origines de ce qu'on appelle aujourd'hui le secteur « informel » de l'économie urbaine, propice à l'intégration des migrants dans les métropoles.

Quant à l'imam Aziz Mahmud Efendi et au *muhtar* Osman Efendi, ils représentent deux époques différentes dans l'administration du quartier, le premier gérant les affaires du quartier avant les changements des *Tanzimat* et le second après celles-ci. L'étude des carnets des *muhtar* (trois carnets de 40, 178 et 136 pages), et plus particulièrement des notes d'Osman efendi, fournit à l'auteur une source très riche qui lui permet de montrer combien cette fonction allait au-delà de ses prérogatives « officielles ». Pendant les vingt ans où il tient l'office du *muhtar*, Osman Efendi non seulement enregistre les naissances et décès ainsi que les entrées et sorties des résidents du quartier, mais encore fait office de médiateur, garant ou notaire. De cette manière il semble incarner une autorité de proximité, recouvrant des domaines qui devraient relever de l'autorité des cadis et des imams et faisant ombre à ceux-ci. Cette source inédite dont il dispose pour l'analyse des prérogatives du *muhtar* permet à l'auteur de voir combien les fonctions de ces divers administrateurs pouvaient se recouper et superposer. Elle rappelle d'ailleurs fortement les carnets d'un imam d'Istanbul (du début du XIXe siècle) publiés par K. Beydilli[2]. Malheureusement, l'auteur n'a pas pu effectuer une comparaison entre sa source et cette dernière. Une telle comparaison aurait été fructueuse pour son analyse des prérogatives des imams et *muhtar* de quartiers qui, comme il le démontre avec justesse, semblaient se recouper à l'époque des *Tanzimat* dans le cas de Kasab İlyas (p. 80-83).

Dans l'épilogue, C. B. porte l'histoire de Kasap İlyas jusqu'à l'ère républicaine et montre comment les politiques d'aménagement urbain, avec la destruction de l'embarcadère, la création d'une nouvelle voie le long de la côte et le tracé de nouvelles limites administratives du quartier bousculent la donne qui avait été opératoire pendant plus de cinq siècles. C'est à cette époque que le tissu urbain et social du quartier est amputé de ce

[2] Kemal BEYDİLLİ, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*, Istanbul, TATAV, 2001.

qui lui donnait sa « raison d'être », ce en quoi ses habitants reconnaissaient leur quartier, « ce quartier qui est un réseau de liens sociaux avant d'être une unité administrative » (p. 9).

Le lecteur trouvera, parmi les multiples pistes qu'ouvre cet ouvrage, plus d'une source de comparaison et de réflexion concernant la vie urbaine, la mobilité, les tendances démographiques ou les pratiques administratives dans l'Istanbul ottomane.

Işık TAMDOĞAN

Laurence ABENSUR-HAZAN, *Smyrne. Évocation d'une échelle du Levant. XIXe-XXe siècles,* Saint-Cyr-sur-Loire, Ed. Alain Sutton, 2004, 128 p.

Cet ouvrage répond parfaitement à la vocation de la collection « Passé Simple » des éditions Alain Sutton : « mettre en lumière, par le biais de photographies et de perspectives inhabituelles, des lieux peu accessibles aux visiteurs et des récits méconnus faisant partie intégrante de l'histoire locale. » En l'occurrence, il s'attache à faire découvrir l'histoire de Smyrne (İzmir en turc) aux XIXe et XXe siècles à partir d'extraits de récits de voyageurs (illustres ou peu connus), essentiellement européens, et d'un ensemble de cartes postales et de documents iconographiques. Comme son titre l'indique, cet ouvrage ne se veut qu'une évocation « littéraire et illustrée » de l'histoire de la ville durant ces deux siècles, et en aucun cas une étude scientifique. Une évocation qui a pourtant le mérite de présenter d'une manière vivante Smyrne, en particulier dans les premières pages lorsque L. Abensur-Hazan parvient, avec bonheur, à nous faire entrer dans la peau d'un de ces voyageurs qui débarque, pour la première fois, sur ses quais. Le recours aux récits de voyageurs peu connus présente un grand intérêt car il nous permet d'accéder à des témoignages, souvent inédits, sur Smyrne, et en ce sens, très précieux. Ces récits sont parfois juxtaposés à des extraits de correspondances des consuls français en poste dans cette ville ou à des lettres conservées dans les archives de l'Alliance Israélite Universelle.

Le choix de Smyrne doit être salué compte tenu de l'oubli dans lequel les historiens de la Méditerranée ont, pendant trop longtemps, laissé cette ville, qui a pourtant occupé une place importante dans l'histoire de l'Empire ottoman et de la Méditerranée ; il s'inscrit, de surcroît, dans un mouvement récent de redécouverte de son histoire.

Composé de cinq grands chapitres, d'un (trop) court avant-propos et d'un (trop) bref épilogue, l'ouvrage comprend aussi un appareil de notes, un glossaire, un index des noms de personnes et une bibliographie qui se propose d'offrir « quelques orientations aux lecteurs » comme L. Abensur-Hazan le précise (p. 125). Dans cette bibliographie, on pourra regretter l'absence de quelques références majeures comme les études (en anglais) d'Elena Frangakis Syrett dans la rubrique « Histoire générale de Smyrne », qui auraient permis de rendre plus convaincant le chapitre consacré à « l'activité commerciale », ou celles de Daniel Panzac pour appuyer les pages consacrées aux épidémies que subit Smyrne. Sur ce dernier point, on remarquera, au contraire, les mentions faites à d'intéressantes études médicales méconnues jusqu'à présent.

Si L. Abensur-Hazan prévient ses lecteurs que le recours aux récits des voyageurs européens exige de la prudence car « c'était donc souvent dotés d'idées préconçues et,

parfois, d'une croyance en la supériorité de leur civilisation que les Occidentaux débarquaient à Smyrne » (p. 8), elle n'en tient pas suffisamment compte par la suite ; en effet, elle se contente, trop souvent, de suivre, pas à pas, les témoignages de ces voyageurs sans les mettre toujours en doute et nous livre, dès lors, sur plusieurs points, une image à nuancer de la coexistence dans cette ville plurielle. Cela est particulièrement vrai dans le deuxième chapitre (« Promenade dans une ville au double visage ») lorsque nous sont présentés les différents quartiers de la ville (européen, grec, arménien, turc et juif) qui apparaissent complètement cloisonnés, ce qui n'était déjà plus le cas à l'époque examinée ici.

Ces réserves faites, ce livre mérite d'être lu par tous ceux qui souhaitent découvrir une partie de l'histoire de Smyrne sur les traces de voyageurs européens et à partir de cartes postales pour la plupart oubliées.

Marie-Carmen SMYRNELIS

Tobias HEINZELMANN, *Heiliger Kampf oder Landesverteidigung ? Die Diskussion und die Einführung der allgemeinen Militärplicht im Osmanischen Reich 1826-1856*, Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients, vol. 32, Francfort, Peter Lang, 2004, 410 p.

Dans ce livre issu de sa thèse de doctorat, l'auteur présente les débats autour de l'introduction de la conscription dans l'Empire ottoman de 1826 à 1856 en se demandant s'il s'agissait d'un combat sacré ou, plus prosaïquement, de la défense des territoires, les fameux « royaumes bien gardés ».

L'ouvrage s'articule autour de trois grandes parties. La première traite des réformes militaires de 1826 à 1843 selon les modèles européens. Sans conteste, les réformes militaires introduites par le sultan Mahmut II, en 1826, après l'abolition du corps des janissaires, sont un pan extrêmement important des mesures d'ordonnance prises pour fonder le processus de centralisation de l'État ottoman dans la première moitié du XIXe siècle. Légitimées par le chroniqueur Mehmet Esad dans son traité *Üss-i zafer* [Le fondement de la victoire], leur dénomination même use du référent religieux : *muallem asakir-i mansure-i muhammediye* (« les soldats instruits et victorieux de Muhammad »). Armée de conscription, certes, mais il n'en subsistait pas moins des corps spéciaux, comme la cavalerie timariote (*timarlü süvari*) ou la milice des *evlad-ı fatihan*. Le recrutement des réservistes (*redif-i asakir-i mansure-i muhammediye*), à partir de 1834, joua un rôle important pour habituer la population à ce nouveau devoir. L'introduction de la réserve fut présentée comme la réforme d'une institution musulmane, afin de participer au *cihad* défensif, et non uniquement pour la défense du pays et de ses habitants. Les ressources financières de l'Empire ottoman étant plus limitées que ses ressources humaines, cette considération fut certainement déterminante dans la constitution du corps de réserve. En effet, contrairement à l'armée régulière, elle n'était pas d'un entretien permanent. Les soldats étaient instruits sur place quelques jours par semaine et les exercices les plus importants se pratiquaient dans le chef-lieu de *sancak* ou d'*eyâlet* quinze à vingt jours, deux fois par an, en dehors de la période des travaux des champs. L'institution de la réserve fut modifiée en 1836, avec l'instauration d'un service de garde territoriale tournante pour deux ans. En

1838, on recruta des réservistes dans la marine, puis, en 1843, les troupes de réserve ne furent plus autorisées à rester dans leur région d'origine, pour prévenir des interactions avec les populations locales. L'auteur souligne que, jusqu'aux réformes de 1843 et 1846, la réserve fonctionna comme une milice, sans pouvoir être d'utilité en cas de conflit extérieur. Dès la fin des années 1830, elle fut réquisitionnée dans les régions troublées en Anatolie et dans les Balkans.

La deuxième partie s'attache à la loi de recrutement de 1846 et à l'idée d'un service militaire individuel. L'édit de Gülhane de 1839, qui garantissait la sécurité des hommes et des biens sans distinction de religion, impliquait une réforme pour promouvoir un service militaire universel. Mais la formulation relative aux devoirs militaires demeurait vague. L'analyse du texte de la charte de Gühane et des interprétations des historiens dans la littérature secondaire met en évidence l'absence de référent religieux dans la plupart de ses passages, et celui relatif au service militaire en est un des meilleurs exemples.

L'édit de Gülhane ne fut pas introduit de manière simultanée dans toutes les provinces. L'année 1843 vit la promotion de plusieurs mesures : tout d'abord, la formation de cinq corps d'armée, circonscriptions de recrutement, ainsi que la décision de procéder à un recensement de la population.

Les troupes de réserve furent introduites dans l'armée régulière, avec l'avantage d'intégrer ainsi des soldats déjà formés et de toucher les jeunes ayant profité du rachat. Les *redîf* furent envoyés en mission dans les régions alors exemptées de la conscription, comme Damas et l'Arabie, par exemple.

Les années 1840 virent l'introduction du tirage au sort par la loi de 1846, aboutissement d'au moins sept années de consultation, qui resta en vigueur jusqu'en 1870. Le service militaire individuel était ainsi instauré. Mais l'exemption territoriale de la ville d'Istanbul fut maintenue ainsi que celle relative aux non-musulmans. Cette dernière était légitimée par des arguments religieux. Le tirage au sort devint effectif l'année suivante, en 1847.

La troisième partie est consacrée au recrutement des non-musulmans et à l'élaboration du patriotisme ottoman. Discuté depuis les années 1820, il ne verra pas le jour au cours du XIXe siècle. La guerre d'indépendance de la Grèce (1821-29) joua indéniablement en sa défaveur. Ainsi, les marins grecs furent congédiés de la flotte ottomane et il fallut attendre l'année 1835 pour voir leur recrutement recommencer.

Cependant, tous les non-musulmans n'étaient pas systématiquement écartés des fonctions militaires. Certaines formations se maintinrent de manière ponctuelle, comme celle des Cosaques chrétiens de Silistre qui furent intégrés dans la cavalerie des *asakir-i mansure*.

Les années 1847-48, après l'avènement du tirage au sort, furent le théâtre de la controverse relative à l'admission des non-musulmans dans l'armée de terre. Son fervent défenseur était Mustafa Reşid Paşa, qui s'appuyait sur l'égalité entre musulmans et non-musulmans et prenait le contrepied du statut de *millet-i hakime*, en en appelant à la défense de la patrie (*vatan*).

Mais il fallut attendre la « révolution Jeune-Turque » de 1908 pour ouvrir la voie au recrutement universel dans l'Empire ottoman.

Cet ouvrage est particulièrement intéressant par l'analyse des débats relatifs à l'introduction du service militaire dans l'Empire ottoman. Il rend compte des discussions alors en cours et met ainsi en lumière la motivation des acteurs de la réforme militaire et les moyens de légitimation auxquels ils ont recours. Par les exemples choisis de mise en

œuvre des réformes, il permet de se faire une image contrastée de la situation des provinces à travers le processus de changement inauguré dans l'armée. C'est dire que cet ouvrage est un apport non seulement à l'histoire des réformes, plus particulièrement de celle de l'armée, mais aussi à l'histoire des idées dans l'Empire ottoman.

Odile MOREAU

François GEORGEON, *Abdulhamid II, le sultan calife*, Paris, Fayard, 2003, 528 p.

Abdülhamid II est sans doute le personnage le plus controversé et le plus énigmatique de la fin de l'Empire ottoman. Le « Sultan Rouge » pour certains, le « Grand Hakan » pour d'autres, il est certain qu'il fut en tout cas le dernier vrai sultan. En effet, durant son règne de trente-trois ans (1876-1909) il fut le dernier souverain ottoman à véritablement exercer un pouvoir sultanien. Ses successeurs, Mehmed V Rechad et Mehmed VI, ne furent que de simples pantins au pouvoir symbolique entre les mains d'un régime parlementaire (1909-1913), ou de la junte des Jeunes-Turcs (1913-1918). Le règne d'Abdülhamid II constitue donc la période la plus critique non seulement de l'histoire de l'Empire ottoman, mais aussi de la péninsule balkanique et du Moyen-Orient.

Le livre de F. Georgeon sur Abdülhamid II était fort attendu, puisque la dernière biographie du sultan, par Joan Haslip, date de 1958. L'ouvrage combine une biographie détaillée de l'homme avec une narration de son ère. Débutant par l'enfance d'Abdülhamid, période obscure sur laquelle nous ne possédons que très peu de documents fiables, F. Georgeon retrace le sort d'un homme à travers le crépuscule tumultueux de l'empire. Il va sans dire qu'étant donné le manque de détails sur la vie privée des sultans, une biographie intime eût inévitablement présenté une vision romancée du personnage ; l'auteur a su éviter cette dérive en choisissant de décrire la période à travers l'homme.

On ne saurait parler d'Abdülhamid sans évoquer Midhat Pacha, grand réformateur et, surtout, grand rival du sultan. Midhat Pacha, toujours perçu et présenté comme un démocrate avant l'heure et comme un homme d'État éclairé, apparaît sous un tout autre jour dans l'ouvrage de F. Georgeon. Vaniteux et autoritaire, il est pris à contre-pied par le sultan qui voit en lui le dernier obstacle à la mise en place de son règne personnel. Notons par ailleurs que la question du règne personnel a souvent été mal conçue et développée dans l'historiographie de l'empire. F. Georgeon montre que même le « despotisme hamidien » se trouve obligé de manœuvrer dans des limites précises. Les Grandes Puissances, l'autorité locale des notables, la difficulté d'imposer la mise en œuvre des décrets impériaux aux confins de l'empire et, surtout, les difficultés financières sont autant de limites à l'autorité du sultan. Bousculé par des ambassadeurs tout-puissants, harcelé par des mouvements séparatistes — macédonien, arménien et autres —, privé de ses revenus les plus sûrs par l'Administration de la Dette publique, Abdülhamid parviendra néanmoins à mettre en place les éléments de base d'une machine étatique moderne. Les écoles primaires apparaissent jusque dans les régions désertiques et montagneuses de l'empire ; le chemin de fer s'étend jusqu'au Hedjaz ; les « grandes écoles » forment toute une génération de cadres qui seront amenés à diriger les États successeurs. F. Georgeon montre surtout que l'empire d'Abdülhamid reste en grande partie maître de son propre sort. En effet,

en ces temps d'impérialisme acharné où la « mission civilisatrice » de l'Occident atteint son paroxysme, l'Empire ottoman reste le dernier des empires musulmans. Pour F. Georgeon, le « système hamidien [...] répondait à des objectifs [...] tout à fait rationnels », et un Paul Cambon, qui traitait Abdülhamid de « fanatique par conviction », se trompait du tout au tout. Bref, « Abdülhamid a porté en lui un vrai projet, cohérent et structuré, pour redresser l'Empire. »

Dans ce contexte, le titre de calife du monde musulman acquiert une importance nouvelle. F. Georgeon expose la stérilité du débat entre les historiens parlant d'un « complot panislamique » visant à provoquer un soulèvement du monde musulman contre les puissances impérialistes et ceux qui se font un devoir de minimiser, voire de ridiculiser la force du califat. Il ne s'agit effectivement ni de l'un ni de l'autre : le « Komintern islamique » est une chimère, mais il n'en est pas moins vrai que la dernière grande puissance islamique et son souverain le calife demeurent une source d'inspiration et de référence pour des millions de musulmans sous le joug des impérialistes chrétiens. Abdülhamid saura se servir habilement de cet atout pour semer la peur dans les esprits des dirigeants coloniaux.

Dans tous les travaux historiques sur les derniers moments de l'Empire ottoman, il est une question qui, plus que toute autre, dévoile la « couleur » de l'historien : la question arménienne. Maints historiens ont été accusés de collaborer avec le pouvoir turc, alors que d'autres se sont vus associer à la cause arménienne. F. Georgeon s'efforce de traiter d'une manière équitable cette question épineuse. En ce qui concerne les comités révolutionnaires arméniens, Hintchaks et Dachnaks, il est très clair qu'il s'agit d'un projet « à la bulgare » par lequel l'autonomie devait déboucher sur l'indépendance. D'autre part, il est vrai que le programme de réformes exigé par les grandes puissances représente un danger qui risque d'être fatal à l'Empire. F. Georgeon note avec raison que la population arménienne se retrouve prise entre ces deux feux. Quant aux atrocités et massacres que subit le peuple arménien en 1895-1896, la question reste de savoir si Abdülhamid en est personnellement responsable. F. Georgeon expose les deux points de vue, pour et contre la complicité du sultan. En effet, malgré la déclaration officielle du gouvernement qui rejette la responsabilité sur « une manifestation populaire spontanée », il n'en reste pas moins vrai qu'Abdülhamid voulait « donner une leçon aux Arméniens ». Le bilan que l'auteur dresse de cette crise aussi bien pour les Arméniens que pour Abdülhamid est convaincant : défaite, destruction et dépopulation, extrême démoralisation des comités et du peuple arméniens, isolation de l'Empire sur la scène internationale et diabolisation de son souverain.

Nous nous devons de noter quelques lacunes surprenantes. En effet, dans le chapitre consacré à la « politique du califat », aucune mention n'est faite de l'extrême réticence d'Abdülhamid à autoriser l'acquisition de propriété (immeubles, moulins, hospices, etc.) par des musulmans non ottomans, notamment dans les villes saintes de la Mecque et de Médine. Craignant de voir l'accumulation de biens aux mains de sujets musulmans de l'Empire britannique se transformer en un cheval de Troie, Abdülhamid donna des ordres très stricts pour en empêcher la réalisation. Devant l'importance que l'auteur attache avec raison au danger d'une campagne pour un califat arabe menée surtout par les Britanniques, cette lacune n'en devient que plus importante. De même, ce chapitre omet de souligner à quel point Yıldız se méfiait des cadeaux et des actes de charité ostentatoire des riches musulmans sujets des empires coloniaux chrétiens. Rappelons également que la politique califale interdisait aussi l'importation de Corans publiés en Égypte ou en Rus-

sie, de crainte qu'il ne s'y trouve des gloses remettant en question la légitimité du califat ottoman. Également absente de cette analyse est la « matrice » du califat hamidien, soit l'accent mis sur la doctrine de l'école hanafite qui ne voyait pas de mal à ce que le calife ne fût pas de la tribu des Kureysh.

L'histoire du dernier siècle de l'Empire ottoman a généralement été dominée par le sentiment que sa chute était inéluctable. Souvent décrit et étudié dans le cadre d'un discours nationaliste cherchant à légitimer l'État nation, l'Empire ne figurait dans l'histoire que comme un ancien régime fort heureusement dépassé et remplacé par la modernité. F. Georgeon s'est attelé à une tâche bien plus difficile, celle de resituer dans leur contexte cet ancien régime et son dernier vrai souverain. Nous lui devons un ouvrage qui nous sauvera enfin à la fois du « Sultan rouge » et du « grand Hakan ».

Selim DERİNGİL

Jacques THOBIE, *L'Administration générale des phares de l'Empire ottoman et la société Collas et Michel (1860-1960),* Paris, l'Harmattan, 2004, 299 p.

L'ouvrage, qui se lit comme un roman, porte la griffe du maître : richesse et originalité de la documentation, limpidité de l'exposé, précision des données, ancrage du récit dans une vision globale de l'histoire économique du Levant à l'âge des impérialismes. Pour mener à bien son enquête, J. Thobie a puisé non seulement dans les dossiers du ministère des Affaires étrangères et du Foreign Office, mais aussi dans des collections publiques et privées dont le dépistage a nécessité beaucoup de persévérance et un goût prononcé pour les explorations hors des sentiers battus : fonds Michel Pacha des Archives d'outre-mer (Aix-en-Provence), papiers de la société Collas et Michel conservés par M. Géraud de Pierredon au château de la Roche (Gençay, Vienne), archives communales de Morsang-sur-Orge, quelques lettres de Michel Pacha déposées à Sanary (Var), témoignages oraux, archives du Crédit lyonnais… Il a aussi dressé des tableaux (ainsi, un précieux « bilan des phares et feux installés, modifiés, déplacés, remplacés, reconstruits, de 1856 à 1925 » par l'Administration des phares, annexe VII, p. 270-277), tracé des courbes (recettes de la société Collas et Michel, bilans financiers, etc.), agencé des arbres généalogiques. Surtout, il a brassé une masse impressionnante de données pour reconstituer, avec une remarquable méticulosité, l'histoire d'une entreprise dont le parcours tient en deux mots : rentabilité et longévité. De fait, l'Administration des phares aura rapporté beaucoup d'argent à ses promoteurs, surtout dans les premières décennies de son existence ; elle se sera aussi signalée par une durée de vie exceptionnelle, puisque son histoire, bien que marquée de nombreuses crises, aura couvert plus d'un siècle.

Comment expliquer une telle réussite ? Savoir-faire technique, répond J. Thobie, mais aussi efficacité dans la gestion administrative d'un dispositif complexe — constitué notamment de quelque deux cents phares et feux — et une bonne dose d'entregent. Si l'entreprise de MM. Collas et Michel a très vite pris racine et prospéré, c'est parce qu'elle s'adossait à la renommée mondiale des constructeurs de phares français. L'habileté de ses patrons à déjouer les chausse-trapes des négociations diplomatiques entre la Sublime Porte et les Puissances — en l'occurrence la France et l'Angleterre, cette dernière tou-

jours prompte à se draper dans son rôle de perfide Albion— a également joué. Enfin, tout donne à penser que nos deux hommes d'affaires étaient, l'un et l'autre, particulièrement doués pour le *management*, en bonne symbiose avec la bureaucratie ottomane. Au nombre des facteurs qui ont contribué à faire de l'Administration des phares une *success story*, il faut encore citer l'originalité du montage financier imaginé pour assurer le bon fonctionnement de la Société. Contrairement à nombre de leurs congénères, MM. Collas et Michel ne se sont pas contentés de tirer profit d'un système déjà bien rodé, celui de la concession. Ils ont su jouer la carte de l'intéressement de l'État ottoman aux recettes de l'entreprise, abandonnant à celui-ci d'abord 22% des redevances encaissées, plus tard jusqu'à 50%. La politique choisie, celle d'une coopération économico-financière entre le gouvernement d'Istanbul et la France, allait s'avérer particulièrement payante à l'époque de la révolution jeune-turque (1908-1914) et dans les années de l'entre-deux-guerres, deux moments marqués, en Turquie, par de puissantes manifestations de rejet à l'endroit de la plupart des sociétés étrangères, perçues comme des symboles de l'exploitation impérialiste.

À côté de l'entreprise, il y a aussi les hommes. J. Thobie ne les a guère oubliés. Archives et papiers de famille lui ont permis de brosser des portraits hauts en couleur, à commencer par ceux des initiateurs de la Société, Marius Michel, capitaine au long cours rompu aux difficultés de la navigation en Méditerranée orientale, et Bernard-Camille Collas, spécialiste des affaires maritimes, saint-simonien d'adoption, franc-maçon à tu et à toi avec les milieux bonapartistes, et directeur au Havre d'une importante compagnie de navigation. Doués pour les affaires, les deux protagonistes font partie de ces entrepreneurs européens qui ont beaucoup misé sur la Turquie, un pays dont ils considèrent volontiers la civilisation comme un « bienfait de la Providence », pour reprendre la formulation de Collas (*La Turquie en 1864,* Paris, E. Dentu éd., 1864, p. 11, cité par J. Thobie, p. 18). Mais, grâce à J. Thobie, nous les retrouvons aussi chez eux, au fond de quelque campagne française, investissant l'argent gagné en Orient dans des projets personnels et familiaux. À Morsang-sur-Orge, nous voyons C. Collas, qui n'a jamais fait mystère de son attrait pour les ors de la vie de notable, jouer les châtelains en son château et son parc de 22 hectares acquis en 1866, à peine cinq ou six ans après la création de l'Administration des phares. Une preuve, parmi d'autres, de la rentabilité de l'affaire. Originaire de Sanary, M. Michel, rebaptisé Michel Pacha, voit les choses en plus grand. Devenu maire de son village natal en 1865 (ici encore, la réussite économique est vite récompensée), il commence par s'y lancer dans des actions relativement modestes : construction de nouveaux quais, recherches de nappes souterraines pour améliorer l'alimentation de la localité en eau, édification d'un lavoir, organisation et financement de régates, réparation de l'église… Bientôt, cependant, prendra forme un projet grandiose : la création d'une station climatique à Tamaris, un site encore vierge à proximité immédiate de Sanary. L'aménagement de cette station allait fournir à son promoteur l'occasion d'acclimater en terre varoise un fragment de son rêve oriental. Transformée en « château Michel Pacha », une vaste bastide provençale se laissera revêtir des attributs architecturaux de l'Orient ottoman : dôme, tourelle, motifs arabo-musulmans, entrée monumentale, kiosque, grottes artificielles, rocailles… D'autres villas, également dans le style oriental, viendront former écrin à ce monument hybride, parcelle de Bosphore transplantée en bordure de la baie du Lazaret.

Bien qu'élaboré à partir d'une documentation relativement austère, le livre de J. Thobie n'a rien d'une sèche monographie d'entreprise économique. Il met en scène des indi-

vidualités que l'auteur réussit à rendre palpables, inscrit ces figures de roman dans les circonvolutions d'une intrigue diplomatico-financière qui ne manque pas de ressorts, donne à voir les coulisses d'une Société dont la raison d'être fut de produire de la lumière et d'en baliser les côtes de la Méditerranée orientale. En définitive, c'est peut-être justement parce qu'il y est beaucoup question de dispositifs lumineux que cet ouvrage retient surtout l'attention. En effet, le lecteur est amené plus d'une fois à se demander, au cours de son périple à travers les neuf chapitres du livre, s'il ne serait pas opportun de passer cette histoire de phares et de feux au crible d'une exégèse prenant en compte la charge métaphorique de l'épopée financière et technologique dont MM. Collas et Michel furent, en des temps où rien ne semblait pouvoir arrêter la déferlante de l'expansion coloniale des Puissances, les chanceux héros.

Paul DUMONT

Hakan ÖZOĞLU, *Kurdish Notables and the Ottoman State. Evolving Identities, Competing Loyalties, and Shifting Boundaries*, Albany, State University of New York Press, 2004, 186 p.

Dans son ouvrage qui se fonde essentiellement sur les documents d'archives de Bab-i Ali, Hakan Özoğlu analyse « le rôle du nationalisme kurde dans l'émergence de la République turque » à travers un double pari méthodologique : partir d'une très longue durée historique remontant aux guerres ottomano-persanes, et répertorier, en même temps, les moments et lieux de discontinuité des XIXe et XXe siècles. Après un débat théorique sur le nationalisme, l'auteur affirme son refus de la dichotomie « nationalisme / ethnicité » et ajoute : « In the long process of identity formation and the creation of ethnic identity, groups go through dialectical, dialogical, and monological stages. »

Dans le premier chapitre (« Introduction », p. 1-19), Özoğlu place le nationalisme kurde dans une perspective comparatiste, soulignant que, comme les autres nationalismes ottomans, il se fonde d'un côté sur un fait, l'ethnicité, de l'autre côté sur un cadre imaginaire qui, dans un processus complexe, permet de réinterpréter nombre de concepts et repères qui le fondent, à commencer par le terme même de « Kurdistan » (p. 17).

Le deuxième chapitre (« Evolution of Group Identity : The Kurds and Kurdistan in Historical Texts », p. 21-42) porte sur la définition du groupe kurde. L'hypothèse centrale de ce chapitre peut être ainsi résumée : si on peut difficilement imaginer un nationalisme sans un groupe ethnique, l'identité ethnique seule n'aboutit pas automatiquement à la « conscience nationale ». Özoğlu discute la question des origines et de la territorialité du fait kurde, à commencer par la généalogie de l'appellation même et montre la faiblesse des thèses existantes. Dans un deuxième temps, il suggère de partir du tangible, autrement dit des chroniques arabes, qui dès le VIIIe siècle mentionnent l'existence d'un groupe défini comme kurde. Sous Sultan Sanjar (m. en 1157), la présence d'une région administrative qui porte ce nom constitue un premier signe attesté de la territorialisation des Kurdes. Enfin, l'auteur procède à une relecture fine des sources médiévales, à commencer par le *Şerefname* (1596) de Şerefhan Bidlisi et sa définition, exhaustive, des groupes kurdes. Selon l'auteur, « it seems likely that Şerefhan converted the etic (outsider's) view of Kurdish identity into the emic (indigenous) definition and manipulated it to gain pres-

tige for the Kurds by including well-respected people in the Kurdish community » (p. 31). Le *Seyahatname* d'Evliya Çelebi (1649-1655), qui a recours à la fois à la langue et au territoire pour définir les Kurdes (p. 35), est la deuxième source prise en considération. À ces sources « médiévales » s'ajoutent celles des XIXe et XXe siècles : le journal *Kurdistan* paru entre 1888 et 1892, le *Kamus-ul Alem* de Şemseddin Sami (1889-1898) et la carte du Kurdistan présentée par Şerif Paşa en 1920 à la Conférence de Paris.

Le troisième chapitre (« State-Tribe Relations : Ottoman Empire and Kurdish Tribalism since the Sixtheenth Century », p. 43-68) propose une lecture dans la longue durée du fait tribal et des structures administratives du Kurdistan à l'époque ottomane, notamment les *sancak* kurdes largement autonomes. Si cette autonomie, datant du XVIe siècle, ne fut pas formellement mise en cause avant le XIXe siècle, les émirats autonomes n'en furent pas moins « for the most part, integrated into the Ottoman administrative system by increasing state authority » (p. 59). Quant aux mesures administratives adoptées au XIXe siècle, elle sont d'une double nature : d'une part, les émirats sont progressivement détruits, souvent par la force ; d'autre part cependant, le Palais procède à la constitution d'un *eyalet* portant le nom de Kurdistan, disposant, de surcroît, d'« un statut spécial et d'une autonomie », ainsi que de privilèges (1846), remplacé, en 1867-1868, par l'*eyalet* de Diyarbekir. Comme le suggère Özoğlu, cette transformation administrative radicale est constitutive de l'idée du Kurdistan comme une entité à part : « I will speculate that the Kurdistan province of the Ottoman Empire inspired the Kurdish nationalist leadership to envision Kurdistan not only as an autonomous administrative entity but more importantly, as an independent state » (p. 67).

Dans le quatrième chapitre (« Kurdish "Protonationalism" ? The Ninetheenth and Early Twentieth Centuries », p. 69-85), l'auteur précise que les révoltes kurdes du XIXe siècle peuvent difficilement être définies comme nationalistes. Ainsi, la plus importante d'entre elles, celle de Bedirhan Paşa (1847) « did not step from nationalism in any real sense of the term, but from a new administrative system enforced by the Ottoman central government that aimed at dividing Bedirhan's land and weakening his authority » (p. 71). De même, bien que formulant explicitement des revendications « kurdistes », celle de Cheikh Ubeydullah (1880) visait à la restauration de l'islam. Le passage de la contestation au nationalisme, d'abord culturel, puis politique, n'a lieu qu'entre 1908 et 1920 à travers la formation d'une série d'organisations kurdes, sur lesquelles on dispose par ailleurs désormais d'un nombre important d'informations.

Par les perspectives qu'il ouvre pour comprendre les courants nationalistes dans l'Empire ottoman d'une manière générale, le cinquième chapitre (« The Role of Preexisting Ties and Notables in the Emergence of Kurdish Nationalism », p. 87-120) constitue sans doute le plus riche et le plus original de l'ensemble de l'ouvrage. Özoğlu présente toute une série de généalogies de notables politiques : la famille des cheikhs Nakşibandi de Şemdinan, avec comme figures centrales, mais non exclusives, Ubeydullah, chef de la révolte de 1880, et Abdulkadir, président de l'Ayan Meclisi en 1919 (exécuté en 1925), les Bedirhani et les Cemilpaşazade, ainsi que plusieurs autres figures émanant du milieux religieux. Cette analyse minutieuse l'amène à un constat qu'on peut sans doute aussi appliquer à certaines autres parties de l'Empire comme l'Albanie ou les provinces arabes : « Kurdish nationalist leaders were almost exclusively notables ; they did not belong to the Kurdish middle class, which was quite small in the late Ottoman period. Moreover, most Kurdish nationalists were predominantly from the landowning class, and possessed a sense of territoriality, a sense that is vital for the growth of nationalism » (p. 119).

Le dernier chapitre (« Concluding Remarks and Suggestions for Further Research », p. 121-128) permet de raffiner davantage le profil du « nationaliste kurde » au tournant du XXe siècle : « First of all, a great majority of [the Kurdish nationalist leaders] were high ranking Ottoman officials (…) The second similarity among Kurdish nationalist leaders was their mandatory residence outside Kurdistan » (p. 122). Ce « portrait robot » permet de conclure que le nationalisme kurde émergeant continuait à se projeter dans un cadre ottoman et ne constituait que l'un des cadres d'affiliation d'une élite. La plupart des nationalistes arabes évoluaient également dans cette pluralité d'appartenances, qui allait devenir impossible après la Première Guerre mondiale.

Hamit BOZARSLAN

Martin STROHMEIER, *Crucial Images in the Presentation of a Kurdish National Identity. Heroes and Patriots, Traitors and Foes*, Leyde, Brill, 2003, 265 p.

L'ouvrage de M. Strohmeier démarre quelque peu modestement, pour synthétiser les connaissances dont on dispose sur le nationalisme kurde au début du siècle, avant de prendre son envol dans la deuxième partie, avec une étude très novatrice portant sur la narration nationaliste kurde de Turquie entre les deux guerres.

Ainsi, dans la première partie (« "Awakening" The Kurds », p. 8-74) consacrée aux résistances kurdes du XIXe siècle, l'auteur analyse les contestations kurdes qui trouvent dans la révolte du Cheikh Ubeydullah (1880) leur point culminant. L'auteur analyse le rôle des sources classiques comme le *Mem û Zin* d'Ehmed-e Xani (XVIIe siècle) dans l'émergence du nationalisme kurde, notamment durant la deuxième période constitutionnelle. Là encore, la kurdicité s'impose comme l'un des termes d'appartenance à l'ottomanité. Ainsi, la *Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti* de 1908 et son journal portant le même nom, définit la kurdicité (*kürdlük*) dans le cadre de l'*osmanlılık* (p. 39). Si les organes suivants, *Hêvî, Roja Kurd* et *Hetave Kurd*, radicalisent quelque peu cette définition, ils ne rompent pas pour autant avec l'idée d'un nationalisme culturel et loyaliste. De plus, comme le montrent les exemples d'Abdullah Cevdet, Necmeddin Kerküklü et Mevlanzade Rıfat, nombre d'intellectuels kurdes évoluent indistinctement dans les milieux nationalistes kurdes et dans l'espace ottoman. L'auteur souligne, à juste titre, que ce nationalisme ne donne des signes de sa politisation qu'à partir de 1914 pour gagner une autonomie durant la période de l'interrègne de 1919-1922. La *Kürd Teali Cemiyeti* et son organe *Jin* (puis la *Kürd Teşkilât-ı İçtimai'iye Cemiyeti*) marquent le passage à un « failed nationalism » autonomiste, voire sécessionniste, qui ne survit pas au Traité de Lausanne (1923).

La deuxième partie de l'ouvrage (« The Kurdish Question in the Turkish Republic », p. 75-201) porte d'une part sur les comités Azadi et Khoybun, organisateurs, respectivement, des révoltes kurdes de 1925 et 1927-1930, d'autre part, sur les représentations nationalistes kurdes au XXe siècle telles qu'on peut les observer à travers les biographies et les œuvres de plusieurs figures nationalistes. Sans complaisance, notamment dans son analyse de l'impact de l'Allemagne d'entre les deux guerres sur certains nationalistes kurdes, cette galerie de portraits est remarquablement attentive aux dualités qui marquent

certains intellectuels kurdes de l'époque. Ainsi, Şükrü Mehmed Sekban apparaît d'abord comme un « patriote », auteur d'un fameux pamphlet (*Ce que les Kurdes demandent aux Turcs*, 1923), puis comme un combattant vaincu qui tente, par sa capitulation devant le pouvoir kémaliste, d'alléger les souffrances des Kurdes. On le voit ainsi développer, dans les années 1930, la thèse de l' « unité raciale » des Kurdes et Turcs, qui leur permettrait de disposer d'un seul État malgré leur différence linguistique. Les membres de la famille Bedirhani, Celadet, Süreya et Kamuran, constants dans leur opposition anti-kémaliste, apparaissent également comme des personnalités complexes, et comme des intellectuels aux multiples facettes. Ainsi, Kamuran Bedirhan est analysé ici comme homme de lettres, dotant, sous l'impact du « romantisme allemand », la lutte entre « les Kurdes » et « les Turcs », d'une dimension mystique, voire eschatologique (le « bien » contre le « mal »). Ainsi, Strohmeier propose une lecture fascinante, aussi bien littéraire et narrative que politique et idéologique, de sa nouvelle intitulée *l'Aigle du Kurdistan* (1937) : « Kamuran was able to create a textual representation of the Kurds which emphasized their cohesive identity, and legitimated their struggle. The image of the Kurds which grew out of the scholarly research and Khoybun's mobilization activities bore certain similarities and idealized versions of the German nation currently en vogue in Nazi Germany. Portraying the Kurds by means of a code familiar to German readers, encouraged the latter to substitute German for Kurd » (p. 159). Cette influence « germanique », qui en dit long sur l'impact de l'air du temps, n'empêche pas pour autant la lecture de cette nouvelle comme un *J'accuse* kurde. Enfin, l'auteur montre combien la vision nationaliste, pan-kurde, des Bedirhan allait de pair avec un « patriotisme local » (les émirs contrôlèrent pendant des siècles la région de Botan) et s'en nourrissait.

En conclusion, l'auteur remarque : « The entire cast of nationalist drama was present : the heroes who lead the struggle, the patriots who support them, the traitors who opportunistically side with the enemy, and the enemies themselves, the perpetrators of unjust and brutal actions, who threaten the very existence of the nation » (p. 203).

Une série de documents, traduits pour la première fois en anglais, et un album complètent cet ouvrage.

Hamit BOZARSLAN

M. Şükrü HANİOĞLU, *Preparation for a Revolution. The Young Turks, 1902-1908,* Oxford, Oxford University Press, 2001, XVI+ 538 p.

L'ouvrage de Ş. Hanioğlu, qui fait suite à son *The Young Turks in Opposition* (Oxford University Press, 1995) constitue, sans aucun doute, la plus importante contribution à l'histoire des Jeunes Turcs réalisée à ce jour. Fruit de plusieurs décennies de recherches menées dans des archives soit largement inaccessibles soit jamais explorées (Sofia, Tirana, Sarajevo, Le Caire, Tokyo…), ce livre renouvelle très largement l'histoire de cette période et s'impose autant par le corps du texte que par les notes en fin de volume, d'une singulière érudition (p. 319-498).

L'incroyable densité de l'ouvrage rend la tâche du critique extrêmement difficile, le contraignant à procéder à une sélection nécessairement subjective et appauvrissante. Ainsi, la très courte introduction (p. 1-8) réussit, tout à la fois, à montrer la pluralité

d'acteurs et courants jeunes turcs, à souligner leur faible ancrage populaire — qui va de pair avec leur forte capacité mobilisatrice au sein de l'élite — et à préciser les objectifs du livre.

Le deuxième chapitre (« The " majority " and its Activities », p. 8-27), souligne l'existence de trois courants au sein des Jeunes Turcs : « the so-called majority, an alliance between the followers of Ahmed Rıza and the so called activists, and finally the remaining members of the old CUP organization » (p. 8). À la veille du Congrès de 1902, donc, le CUP connaît déjà un renouvellement radical, un changement de style et un nouveau code axiologique, remplaçant la simple prise de position contre Abdulhamid II par l'action pour le renverser. Ainsi, l'organisation cherche désormais l'appui d'autres groupes, comme les Arméniens ou Albanais, et celui des puissances européennes. Autre signe de ce passage à l'action, elle tente, en vain, entre 1902-1903, d'organiser un coup d'État contre le sultan.

Le troisième chapitre (« The Coalition between the Followers of Ahmed Rıza and the Activists », p. 28-49) suggère que pour Ahmed Rıza, figure reconnue de l'internationale positiviste, ce passage à l'action exclut, du moins dans un premier temps, toute logique révolutionnaire, mais que ses positions « pacifistes » suscitent cependant un malaise au sein des « activistes ». La « coalition » se dote d'un organe, le *Şuray-i Ümmet*, qui certes refuse toute labelisation radicale, mais n'en rompt pas moins avec la ligne de conduite « évolutionnaire » de Rıza. Autre nouveauté de ce journal, il marque le passage de l'ottomanisme vers le turcisme et élabore un discours de plus en plus explicitement anti-arménien, anti-grec et anti-arabe (p. 39-40). On ne peut qu'être impressionné par l'impact, si précoce, des idées nationalistes (qui ne marquent cependant pas l'ensemble des Jeunes Turcs).

Le quatrième chapitre (« Minor Young Turk Groups », p. 50-81) s'ouvre sur Tunalı Hilmi et son journal *Osmanlı*, et permet de prendre la mesure des divergences et des indéterminations au sein des Jeunes Turcs qui vont de pair avec l'élargissement de leur espace d'activité et de leur dispersion. Ainsi, alors que Hilmi se sert de *takbir* et invite les musulmans au *jihad* contre le Palais dans les colonnes d'*Osmanlı,* l'Albanais Derviş Hima y prône des idées fédéralistes et Edhem Ruhî défend le turcisme, projet qui côtoie les idées anarchistes. Le turcisme est d'ailleurs présent aussi dans d'autres journaux, comme dans le très arménophobe *Türk*. Enfin, Hanioğlu donne un récit détaillé des rencontres surréelles entre Abdullah Cevdet et Théodore Herzl et des projets d'assassinat d'Abdulhamid II lors d'un *selâmlık*. L'extravagance de ce projet finit par convaincre Herzl que pour la réalisation du plan sioniste « il faut négocier avec le gouvernement existant et non pas avec un gouvernement hypothétique » (p. 62).

Le cinquième chapitre porte sur le Prince Sabahaddin (p. 82-130), son projet, également très précoce, de décentralisation et son invitation aux Arméniens de recourir à la « propagande par l'idée » et non « par le fait ». Fasciné par *À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons* de Demolins, Sabahaddin adhère, en 1904, à la Société internationale de science sociale (suivie, deux ans après, de celle de l'Égyptien Fathi Zaghlul Pacha) et tente d'imposer son programme, fondé notamment sur la décentralisation, à l'ensemble des mouvances jeunes turques, notamment au CUP. Bahaeddin Şakir lui opposera un refus cinglant, argumenté par le « sang des martyrs ». Chemin faisant, il ajoutera que les membres du CUP sont les « real and legitimate owners of the fatherland » (p. 89). Ce chapitre accorde une large place aux soulèvements et manifestations des provinces de l'Est (Kastamonu, Trabzon, Diyarbekir, Van, Erzurum..). Les informations inédites qu'apporte

Hanioğlu permettent de saisir que les mécontentements — et les oppositions structurées — qui virent le jour dans ces provinces entre 1905 et 1907 puisaient essentiellement dans des dynamiques locales et n'avaient pas été nécessairement coordonnés par les partisans du Prince (p. 123).

Le sixième chapitre (« The Reorganization of the Coalition and the Emergence of the CUP », p. 130-190), porte sur l'ascension, au premier rang du CUP, de deux docteurs, Bahaeddin Şakir et Nazım. Leur propulsion à la tête de l'organisation aboutit à une transformation radicale, aussi bien dans le domaine des idées que dans celui de l'action. Avec la bénédiction des opposants arméniens, les deux docteurs décident de faire du CUP une organisation « turque et musulmane » (p. 135), voire « purement turque » (p. 174). Cela ne change certes pas la composition du CUP qui, de toutes les manières, ne regroupait que les opposants musulmans. Mais la confirmation, noir sur blanc, d'un état de fait transforme cette « appartenance » confessionnelle et ethnique en un programme politique et ancre le CUP dans une identité exclusive. Ainsi, on peut désormais observer, dans des instructions que le CUP envoie à Sami Paşazade Sezai, l'émergence de l'idée d'une « Union turque » de « la mer Adriatique à la mer de Chine » (p. 158) et des thèmes panislamiques, explicitement anti-chrétiens (p. 159). Mais le changement ne se limite pas à la seule définition de l'identité ethnique du CUP. Alors que l'organisation densifie ses activités dans les Balkans et en Europe, elle envisage désormais clairement une action du type *komitacı*, et forme un corps de « self-sacrificing volunteers » (p. 149).

Le septième chapitre (« The 1907 Congress of "Ottoman Opposition Parties" », p. 191-209) apporte une interprétation très novatrice de ce congrès décisif qui allait devenir, *a posteriori*, le prélude à la révolution. Hanioğlu présente la traduction intégrale du document de base négocié avant le congrès (p. 194-195) et fait le récit des tractations et alliances entre les opposants musulmans et turcs (notamment le CUP) et les comités révolutionnaires arméniens et macédoniens. Au fil des pages, on voit émerger les thèmes du changement par des « moyens révolutionnaires » ou de la « résistance armée » qui rompent avec les euphémismes du passé.

Le huitième chapitre, également très novateur (« The CUP at Work », p. 210-278) porte en partie sur la « Ottoman Freedom Society » et réévalue le rôle que Mustafa Kemal (Atatürk) aurait joué au sein des cercles activistes avant 1908. Hanioğlu souligne l'importance de l'émergence, quelques années seulement après Dr Nazım et Bahaeddin Şakir, qui continuent d'ailleurs à détenir des positions décisives dans l'organisation, d'une nouvelle génération issue des Balkans, dont Tal'at et Mustafa Rahmi sont les figures les plus marquantes. Leur entrée en scène signifie aussi un changement de taille dans le CUP qui se met, pour ainsi dire, dans un ordre militaire (p. 217-220), instaure une cérémonie d'adhésion et des sanctions disciplinaires internes et fait désormais ouvertement appel à l'armée. Ainsi, cessant d'être un simple courant d'opposition, le CUP devient pleinement une organisation de combat qui se fixe désormais une mission sacralisée et qui a recours à la révolution comme technique de conquête de pouvoir. Plutôt que l'insurrection, l'organisation adopte la technique de combat fondée sur les détachements de guérilla (dont celles de Enver et de Niyazi), qui se situent au croisement des *komita* (comités révolutionnaires armés) et des *çete* (bandes armées). L'auteur insiste, enfin, sur les facteurs externes et internes de cette « accélération » qui aboutit à la « proclamation de la liberté ».

Le neuvième chapitre (« The CUP Consolidates its Revolution », p. 279-288) est un épilogue portant sur l'auto-perception du CUP comme « esprit d'État » et comme

« comité de Salut public ». Celle-ci jouera un rôle déterminant dans la « fabric of local polities » au détriment des administrations locales en place.

Enfin, le dernier chapitre (« Political Ideas of the Young Turks », p. 289-311) insiste sur le fait que l'émergence des nouvelles figures à la tête du CUP se fait « at the expense of the " grands théoriciens " », aboutissant, par là, à un appauvrissement intellectuel. De même, si l'organisation s'inscrit dans une perspective sociale darwiniste et turciste, elle n'en évolue pas moins, surtout après 1908, en tâtonnant et en se repositionnant au gré des événements, glissant sans cesse de l'ottomanisme au panislamisme ou au turcisme. Au-delà de cet opportunisme rendu obligatoire par les événements, elle se singularise par son refus de recourir à toute participation populaire. Enfin, dans la « conclusion » (p. 312-318), Hanioğlu revient sur l'« esprit d'État ». Rapidement, le CUP qui marginalise ses opposants, notamment le prince Sabahaddin, se conçoit comme « *imperium in imperio* » ou « Sauveur d'Empire », mais un empire sans ses « masses ». « Social-Darwinism, the chosen guide of so many Young Turks, ajoute l'auteur, was based on the " inequality of men ", and finally, the advice of Le Bon, as the " greatest sociologist " in the eyes of the Young Turks, was simply to understand the psychology of the masses in order to make them support the work of the elite » (p. 314).

On ne peut qu'attendre, avec impatience et une joie anticipée, la parution du troisième volume de cette série, portant sur la décennie unioniste (1908-1918).

Hamit BOZARSLAN

Hülya KÜÇÜK, *The Role of the Bektâshîs in Turkey's National Struggle*, Leyde-Boston-Cologne, Brill, 2002, XXII + 408 p.

Le travail de Hülya Küçük sur le rôle des Bektachis dans la lutte de libération nationale en Turquie, version amendée d'une thèse soutenue à l'université de Leyde, est à saluer pour plusieurs raisons. Tout d'abord, il s'agissait d'un sujet difficile à traiter, du fait du caractère extrêmement sensible d'un thème et d'une période hautement mythifiée : *a posteriori*, beaucoup de personnages sont considérés comme ayant joué un rôle dans cette lutte nationale, et nombre de personnages sont considérés, à tort ou à raison, comme ayant été bektachis. Or, elle a su prendre garde à ces écueils. L'autre difficulté résidait dans l'accès à certains fonds d'archives. Mais elle est parvenue à consulter non seulement les fonds du *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, du *Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi*, les Archives de Cemâleddin Server Revnakoğlu (conservées à la *Mevlevihane* de Galata), mais aussi les Archives du *Askeri Tarih ve Stratejik Etüd Başkanlığı*, très difficilement accessibles, ainsi que les fonds du *Tarih İnkilap Tarihi Enstitüsü*. Ces recherches en archives ont été également complétées par l'analyse de certains journaux, notamment le *Hakimiyet-i milliye*, et par des interviews dans les milieux bektachis actuels.

L'analyse et le plan de l'ouvrage sont très méthodiques, presque mécaniques. Les deux premiers chapitres introduisent le sujet. Le premier (p. 9-52) porte sur les ordres soufis dans l'Empire ottoman (sur le développement des ordres soufis en général, celui du bektachisme en particulier, et le rôle social et politique de ces confréries), tandis que le second (p. 53-123) présente le rôle de ces confréries dans la lutte de libération nationale. Le troisième chapitre (p. 125-223) constitue le cœur de l'ouvrage, puisqu'il porte sur le

rôle des Bektachis durant cette dernière période. Il est prolongé par deux autres petits chapitres, l'un (p. 225-253) portant sur la situation des confréries et du bektachisme aux lendemains de la guerre d'indépendance jusqu'à nos jours, l'autre (p. 255-272) étant une conclusion générale. Le livre se termine par des appendices, dans lesquels on trouve un petit dictionnaire prosopographique (p. 275-303) présentant la biographie des principaux personnages cités, la reproduction et la transcription de vingt-cinq documents (p. 305-375) et des illustrations (p. 377-382). Enfin, on trouve une bibliographie et un index.

Pour analyser le rôle des confréries, et particulièrement de la confrérie des Bektachis dans la lutte nationale, H. Küçük utilise également une grille très systématique : l'état des ordres de derviches vers 1900, leur rôle dans la lutte en termes de légitimation des « nationalistes », de mobilisation en faveur de ceux-ci, de légitimation des « anti-nationalistes », de mobilisation en faveur de ces derniers, puis en terme de médiation. Elle arrive ainsi à donner une vision non essentialiste de la position des *tarikat* et des membres de la Bektachiyye pendant la période étudiée, corrigeant les fautes, les exagérations, les mensonges ou les « oublis » propres à la littérature sur le sujet. Sa principale conclusion est d'ailleurs que l'on ne peut généraliser, qu'il y a eu des Bektachis des deux côtés, nationaliste et anti-nationaliste. Le rôle joué par certains Bektachis de la branche des *Babagân* du côté des « anti-nationalistes », notamment à Istanbul, est ainsi présenté en détail (p. 192 sqq.). Il s'agissait généralement de personnages proches du sultan et du parti *Hürriyet ve İtilaf*, tel Rıza Tevfik, et certains membres de la *Tarîkat-ı Salâhiyye*, une organisation secrète. Une autre conclusion importante est que lorsqu'ils ont soutenu les nationalistes, les Bektachis ne l'ont pas fait parce qu'ils pensaient soutenir un mouvement qui allait mener à l'instauration d'une république où ils auraient une place plus favorable que dans un Empire où le sunnisme était la religion dominante. À cette époque, personne ne savait ce que Mustafa Kemal ferait plus tard. Et les sunnites le soutinrent aussi en masse. En outre, H. Küçük fait bien la différence, souvent éludée, entre les deux branches de la confrérie des Bektachis, celle des *Babagân* (célibataires), dirigés par le *dede-baba*, et celle des Çelebî (mariés), dirigés par le *çelebî*. Cette différence fut fondamentale dans l'importance du rôle joué par leurs chefs spirituels respectifs, puisque le *çelebî*, étant reconnu comme autorité spirituelle également par une partie des Alevis anatoliens, devait jouer un rôle de mobilisation et de médiation beaucoup plus grand que le *dede-baba*, auprès d'une population beaucoup plus large.

Si l'on peut faire quelques critiques à cette étude novatrice, je dirais que H. Küçük s'est laissée entraîner, à quelques rares occasions toutefois, à reproduire des clichés ou des discours. Ainsi, dans le tableau brossé sur les confréries mystiques dans l'Empire ottoman répète-t-elle à plusieurs reprises que la Mevleviyye et la Bektachiyye étaient les *tarîkat* « les plus importantes », sans préciser sur quel plan, et oubliant une confrérie comme la Halvetiyye et ses multiples branches. Elle présente également, comme on le fait souvent sans source à l'appui, le bektachisme comme un « facteur majeur » de l'islamisation des populations chrétiennes balkaniques. Elle va même (p. 256) jusqu'à expliquer que les Çelebîs auraient été bannis au XIXe siècle, en raison de leurs relations avec les Safavides au XVIe siècle, ce qui ne pouvait bien entendu qu'être un élément discursif. Notons aussi que le panorama historique du bektachisme qu'elle dresse passe directement du XVe-XVIe siècles au XIXe siècle, sans que cela soit souligné, et qu'elle voit dans l'alévisme une branche de l'islam chiite, ainsi qu'un phénomène essentiellement « tribal ». Mais là n'était pas le sujet principal de l'étude.

En fait, pour analyser plus finement la position des chefs de confrérie, bektachis et autres — qui n'étaient pas forcément les seuls chefs, spirituels ou non, à détenir le pou-

voir local (dans sa présentation générale, H. Küçük leur accorde peut-être une place trop importante à ce sujet) —, il aurait fallu se placer précisément à ce niveau local ou régional. Car c'est en fonction des équilibres socio-politiques régionaux que la position des uns et des autres et les systèmes d'allégeance se déterminaient. Cet élément apparaît dans l'analyse de H. Küçük lorsqu'elle met en évidence la différence entre Istanbul et l'Anatolie. Cela apparaît également à propos du cas de Şükri Metin Baba d'Eskişehir, dont l'essai de mobiliser la population échoua du fait que la région était majoritairement sunnite (cf. p. 190-191). Aller plus loin dans cette direction aurait certainement permis d'aller au-delà de l'énumération de personnages, ayant été députés, ayant pris position d'un côté ou de l'autre, etc. Il n'est pas certain que les sources permettent une telle approche. Encore aurait-il fallu signaler que les raisons des prises de position étaient souvent à chercher à ce niveau local et non à un niveau général.

Par ailleurs, un autre élément aurait pu être davantage mis en évidence au sujet des membres de la branche des *Babagân*. Car, non seulement ils n'avaient pas de lien aussi fort avec les Alevis que les Çelebîs, mais encore ils étaient pour une part d'origine albanaise, à l'instar du *dede-baba*, Salih Niyazi Dede. Le départ de certains d'entre eux vers l'Albanie avant ou après la fermeture des *tekke* ne peut donc être analysé uniquement en terme d'accord ou non avec Mustafa Kemal et de positions vis-à-vis des « nationalistes », indépendamment de ce facteur (Salih Niyazi Dede ne partit que parce que les Bektachis d'Albanie lui demandèrent de venir en Albanie en 1930). D'ailleurs ne faut-il pas sortir de la rhétorique « nationaliste » / « anti-nationaliste » ?

Enfin, il serait intéressant d'approfondir l'une des remarques conclusives sur la nature du bektachisme qui serait l'« ordre mystique nationaliste » (ou plutôt national) turc par excellence, du fait de l'usage de la langue turque, d'où ses relations étroites avec les nationalistes. Il serait en effet intéressant d'aborder la question en terme de construction d'une image, puisque n'oublions pas que le bektachisme est aussi devenu l'ordre mystique albanais par excellence…

Nathalie CLAYER

Barbara FLEMMING et Jan SCHMIDT, *The Diary of Karl Süssheim (1878-1947), Orientalist Between Munich and Istanbul,* Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2002, 334 p.

Flemming et Schmidt nous proposent un ouvrage proprement inouï, puissant, dense et tendu, sur la vie et l'œuvre d'un orientaliste qui fut le témoin, si ce n'est l'acteur, de la plupart des événements qui marquèrent la Turquie et l'Allemagne dans la première moitié du XXe siècle. Karl Süssheim (Nuremberg 1878 - Istanbul 1947) gagne ainsi une seconde vie, à travers des extraits de son journal intime traduits en anglais, et de très nombreuses notes de bas de pages qui mettent en scène et en contexte chacun de ses interlocuteurs, amis ou protagonistes.

Un journal c'est d'abord une vie, telle qu'elle se forme à travers des événements, qui, en l'occurrence, plongèrent l'Europe dans deux guerres et signifièrent, pour les juifs allemands dont Süssheim faisait partie, l'anihilation totale. On voit, en effet, à travers nombre d'extraits, combien l'intelligence d'une certaine Allemagne resta impuissante face à la

barbarie qui secoua l'Europe. Mais un journal, c'est aussi des émotions, des joies et des colères, une vie intime et sentimentale, qui se confondent avec une vie professionnelle, vécue également comme une passion dans le cas de Süssheim.

Pour le petit cercle des « orientalistes », Süssheim est avant tout un spécialiste de la période seljoukide, connu par ses travaux sur *'Urada fi'l hukâyat as-Saljuqiya d'ibn an-Nazim* (XIV[e] siècle), ainsi que sur le *Kutadgu Bilig* et le *Divan Lughat at-Turk*. Il est aussi le collaborateur régulier de *Türk Tıb Tarihi Arkivi* et de l'*Encyclopédie de l'Islam*. Mais son journal intime donne également à voir un observateur fin et un portraitiste habile. Ainsi, d'emblée le lecteur est plongé dans l'Istanbul de 1908-1914 où défilent des intellectuels « nationalistes » comme Akçuraoğlu Yusuf, des « occidentalistes » comme Abdullah Cevdet (dont Süssheim deviendra le biographe), des « has been » qui portent leur marginalisation dans leur être et dans leur apparaître comme Rıza Tevfik ou Ahmed Rıza ou encore le Prince Sabahaddin. Istanbul est aussi le lieu de rencontres de la *Müslüman Ahaviyet Cemiyeti* ou de figures venues de la Russie comme l'ancien socialiste Celallüddin Korkmazov. Enfin, il est cette ville qui propulse Süssheim loin, vers Londres où il assiste, armé d'un brin d'ironie, aux réunions de la Muslim Brotherhood of Progress, ou vers les provinces arabes de l'Empire, où il s'intéresse aussi bien à la question agraire qu'aux élites locales.

La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée à la Première Guerre mondiale, durant laquelle Süssheim, patriote désillusionné, « sert son pays » en tant que traducteur de la censure militaire. Les extraits se font « diplomatiques », quelque peu distants, comme si le devoir de réserve interdisait à Süssheim de se faire traducteur de ses propres sentiments y compris dans l'intimité de son journal. Ceux-ci apparaîtront cependant bien après la guerre lors de l'assassinat de Tal'at en 1921 à Berlin : « I read in the paper that Tal'at Pasha, under the assumed name Ali Salih, has been killed in Berlin by pistol shots in the back by an Armenian called Teyleriyan. Although I saw Tal'at Pasha last year in Munich (…) I did not at once recognize him and he did not greet me. One should not be surprised that he was sent to the hereafter by an Armenian student whose family was annihilated while he committed endless, incalculable atrocities against the Armenians. Although I have lost a friend, justice has been done » (p. 235).

La troisième partie de l'ouvrage s'ouvre sur la révolution allemande de 1918, pour se terminer sur l'enfermement de Süssheim dans le camp de concentration de Dachau et son départ *in extremis* et miraculeux à Istanbul (1941), grâce à l'intervention de ses amis turcs et de Hasan Ali Yücel, ministre de l'Éducation d'Ankara. De ces pages déchirantes, on retiendra de nombreux contacts, d'abord avec les « Unionistes » dans l'Allemagne d'après la défaite, puis avec des correspondants et amis en Turquie kémaliste et avec des opposants anti-kémalistes en exil, à commencer par le dernier khalife Abdülmecid.

La chronologie de cette riche vie (p. 301-308) et la bibliographie de l'œuvre de cet orientaliste (p. 309-314) complètent ce formidable ouvrage. Détail important, tant il est signe d'une altérité généreuse, Karl Süssheim, qui maîtrisait la plupart des langues de l'Empire ottoman, avait rédigé son journal intime non pas en allemand, mais en arabe et en turc. On ne peut qu'espérer qu'il puisse voir le jour dans sa version intégrale et dans ses langues d'origines.

Hamit BOZARSLAN

Hamit Bozarslan, *Histoire de la Turquie contemporaine*, Paris, La Découverte, 2004, 128 p.

Décapant et iconoclaste. Cette *Histoire de la Turquie contemporaine* se démarque très nettement des quelques synthèses du même type que recense la bibliographie en langue française. Ni Jean Deny et René Marchand, au début des années 1930, ni Robert Mantran, quelques dizaines d'années plus tard, ni le signataire de cette note de lecture, dans les années 1980, n'ont estimé devoir remettre en cause le dogme kémaliste[1]. H. Bozarslan, lui, a courageusement opté pour la déconstruction des idées reçues. En quelque 120 pages d'une remarquable densité, il propose une lecture de l'histoire récente de la Turquie qui prend le contre-pied de la plupart des certitudes de la littérature existante. Aucun tabou n'échappe à son regard critique : des questions aussi sensibles que celles de l'extermination des Arméniens en 1915 ou de la répression des révoltes kurdes dans l'entre-deux-guerres sont abordées frontalement, sans gants et sans filet. Cet excellent petit ouvrage (petit par ses dimensions s'entend, même si, en la matière, la minuscule typographie utilisée est assez trompeuse) ne retient pas seulement l'attention par la franchise avec laquelle il s'emploie à mettre le doigt sur tous les non-dits du parcours du régime républicain turc ; il se signale aussi par une vivacité de ton et d'écriture, une frappante aptitude à dire beaucoup en peu de mots, une information d'une grande précision et généralement respectueuse de la chronologie (même si le genre de la synthèse implique parfois le recours à des raccourcis déconcertants). On doit aussi savoir gré à l'auteur d'avoir pimenté son texte de citations judicieusement choisies, empruntées aussi bien à la littérature politique turque qu'à des poètes et romanciers.

Reste néanmoins à noter que l'image d'ensemble qui se dégage, au terme d'un impeccable travail d'historien, qui n'en fleure pas moins le règlement de comptes, est des plus sombres. H. Bozarslan enfonce lui-même le clou dans sa conclusion : « On a coutume de dire que, sans Mustafa Kemal, la Turquie actuelle n'aurait pas existé. Mais on peut également penser qu'avec ou sans lui une autre Turquie aurait pu voir le jour. Il est en effet impressionnant de constater que, de 1908 à 2003, maintes fois le pays s'est trouvé à la croisée des chemins ; et qu'à chaque reprise il a opté pour un scénario écrit en vagues de répressions massives, de radicalismes, de violences et de crises aiguës. » (p. 103). Et de dresser une liste, non exhaustive, de tout ce qui aurait pu être fait différemment. Si la Turquie avait su choisir un autre chemin, elle aurait résolu pacifiquement la question kurde, elle se serait appuyée sur un islam politique légaliste pour devenir une puissance régionale de premier plan, elle aurait évité de s'enfoncer dans l'ornière de l'épuration perpétuelle ; en acceptant de mettre sur pied une véritable décentralisation, fondée sur l'octroi aux régions d'une large autonomie administrative et culturelle, elle aurait permis l'épanouissement d'une société pluraliste, mettant du même coup un terme à des décennies d'instabilité et de violence. Le bilan sur lequel débouche le livre est si noir qu'on en vient à se demander, par simple esprit de contradiction, si les choses n'auraient pas pu être vues sous un tout autre angle, sans avoir à recourir pour autant à l'histoire-fiction. Pourquoi faudrait-il gommer d'un coup de chiffon rageur les réussites de la république kémaliste,

[1] J. Deny et R. Marchand, *Petit manuel de la Turquie nouvelle,* Paris, Jacques Haumont, 1933 ; R. Mantran, *Histoire de la Turquie,* Paris, PUF, 1968 ; P. Dumont, *Mustafa Kemal invente la Turquie moderne,* Bruxelles, Complexe, 1983.

alors que celles-ci ont permis l'émergence, au carrefour des continents, d'une des puissances les plus dynamiques de la Planète ? Le développement économique, les succès engrangés dans le domaine de l'éducation, la sécularisation des mentalités, l'édification d'une démocratie pluraliste, les avancées en matière de droits de l'homme et bien d'autres aspects du « miracle turc » — pour reprendre ici une expression galvaudée, mais qui exprime bien la fascination exercée par le modèle turc sur plusieurs générations d'observateurs — ne mériteraient-ils pas, eux aussi, d'être mis en vedette ? Certes, il arrive à H. Bozarslan, en divers endroits de son travail, de faire entendre les trompettes de la célébration. Mais lorsqu'il s'agit pour lui, dans les toutes dernières lignes de l'ouvrage, d'évaluer les perspectives qui s'offrent à la Turquie dans le contexte de sa candidature à l'Union européenne, il reste fidèle à son pessimisme : « Il n'est pas exclu qu'elle opte, une fois de plus, pour le pire » (p. 106). Cette sévérité systématique est dérangeante. On s'en consolera en y voyant un possible excès d'amour.

Paul DUMONT

Nadine MEOUCHY et Peter SLUGLETT éds, en collaboration avec Gérard KHOURY et Geoffrey SCHAD, *The British and French Mandates in Comparative Perspectives / Les Mandats français et anglais dans une perspective comparative*, Leyde, Brill, 2004, XX + 743 p.

Nadine Méouchy et Peter Sluglett nous proposent les actes d'un colloque tenu en juin 2001 à Aix-en-Provence. Leur ouvrage, qui porte sur un espace immédiatement post-ottoman, qu'on ne pourrait pas encore associer à l'arabité ou aux « États-nations », est impressionnant autant par la taille que par la qualité. S'il fait le point sur les expériences mandataires rarement analysées en perspectives comparatives et trace un premier état des lieux, son principal apport réside dans les pistes de recherches que suggère chacun de ses articles.

La première partie, qui suit l'introduction bilingue des deux directeurs (p. 1-41), regroupe trois textes portant sur les « outils documentaires sur les mandats». Ainsi, Pierre Fournié et François-Xavier Trégan (p. 43-53), Peter Sluglett (p. 55-61) et Yusuf S. Takla (p. 63-100) présentent successivement les sources documentaires françaises, britanniques et le *corpus juris* du mandat français. La deuxième partie, intitulée « L'esprit et la lettre des mandats : pratiques politiques et perspectives culturelles », s'ouvre sur un texte comparatif de Sluglett : « Les mandats / The mandates : Some Reflections on the Nature of the British Presence in Iraq and the French Presence in Syria » (p. 103-127). Tout en rendant compte de la différence dans la conception que les deux puissances avaient de leurs empires, l'auteur insiste sur l'importance des facteurs et interlocuteurs locaux, y compris des acteurs nationalistes, dans l'évolution des expériences mandatrices. Mettant en parallèle les deux expériences sans en nier les différences, il souligne l'analogie de leurs héritages, notamment en ce qui concerne la faillite de la « démocratie bourgeoise » dans les deux pays entre les décennies 1940-1960. Dans un texte très fouillé (« Le système international aux prises avec le colonialisme. Les délibérations sur la Palestine dans la Commission permanente des mandats de la Société des Nations », p. 129-142), Roger Heacock montre combien, contrairement aux autres régimes mandataires, ce mandat très particulier

provoque polémique et réaction, notamment concernant l'application de la déclaration Balfour de 1917. L'article de Toby Todge (« International Obligation, Domestic Pressure and Colonial Nationalism : the Birth of the Iraqi State under the Mandate system », p. 143-164) constitue l'une des meilleures contributions aux débats sur la formation de l'État irakien et montre que, alors que la présence britannique se fait de plus en plus « conseillère », une structure étatique autoritaire et centralisée se met en place.

Dans un texte très documenté, Gérard Khoury (« Robert de Caix et Louis Massignon : deux visions de la politique française au Levant en 1920 », p. 165-184) analyse deux projets, quelque peu contradictoires, qui sous-tendent la politique française : celui de la reconnaissance du nationalisme arabe et celui de la *realpolitik,* fondé notamment sur une approche communautaire et segmentaire du Proche-Orient, et prônant la création d'une série de petits États. La contribution de Heghmar Zeidan Watenpaugh (« Museums and the Construction of National History in Syria and Lebanon », p. 185-202) montre combien l'idée même de « musée » doit aux expériences mandataires, mais aussi combien, d'emblée, elle s'articule avec un projet national, consistant à donner sens aux nouveaux pays issus de la dissolution de l'Empire ottoman. Robert Saliba (« Looking East, Looking West : Provincial Eclecticism and Cultural Dualism in the Architecture of French Mandate, Beirut », p. 203-215) insiste notamment sur les formes architecturales hybrides, empruntant autant à l'héritage ottoman qu'aux écoles européennes (pas exclusivement françaises). Dans un texte posthume, enfin, Jean Métral (« Robert Montagne et les études ethnographiques françaises dans la Syrie sous mandat », p. 217-234) montre que cet homme de terrain, influencé par l'approche sociologique de Le Play (et pourtant élève de Marcel Mauss) avait privilégié « une observation systématique et rigoureuse et [un] travail de terrain », méthode qui marqua la production l'Institut français de Damas sous sa direction, mais aussi après son départ de Damas en 1938.

La deuxième contribution de F.-X. Trégan (« Approche des savoirs de l'Institut français de Damas : à la recherche d'un temps mandataire », p. 235-247) revient sur la création du *Bulletin d'Études orientales* (1930) qui est quelque peu occulté dans l'histoire officielle de l'orientalisme français (et des recherches sur le monde musulman) en France. Son jugement est sans appel : « En évacuant de son bilan les orientations scientifiques de la première décennie de l'Institut Français, Nikita Eliséff évacue une décennie marquée par les errements politiques et administratifs français et la brutalité de la conquête … Plutôt que de s'attarder sur le processus d'élaboration des savoirs, quitte à les lier, en toute lucidité, à un patronage politique déficient, il en accepte plutôt l'échec, alors synonyme d'absence et d'éviction » (p. 241). Le texte de Robert Blecher (« Desert Medicine, Ethnography, and the Colonial Encounters in Mandatory Syria », p. 249-267) sort du paradigme de la « modernité » et de la « discipline coloniale » pour s'intéresser, tout autant, à la catégorie médicale qu'à la « théâtralité médicale » qu'elle mit en oeuvre.

Dominique Trimbout (« Les Français et les communautés nationales de Palestine au temps du mandat britannique », p. 269-301) suggère que la défaite française face à la Grande Bretagne n'est pas synonyme d'un renoncement culturel, aussi bien officiel (Quai d'Orsay) que parallèle (institutions catholiques). Au contraire, la France est bel et bien présente sur le terrain, même si son amertume se lit dans le regard critique, parfois cynique et méprisant, voire islamophobe et antisémite, qu'elle porte sur les affaires de la Palestine. Dans son article intitulé « Francophonie et langue arabe dans la Syrie sous le mandat : l'exemple de l'enseignement missionnaire à Damas » (p. 303-319) Jerôme Bocquet analyse le Collège saint-Vincent (Damas), créé en 1920. Dirigé par les Lazaristes,

cet institut adopte ouvertement une politique d'assimilation à la langue française au détriment de l'arabe, politique qui connaît un fléchissement seulement dans les années 1940. Randi Deguilhem (« Impérialisme, colonisation intellectuelle et politique culturelle de la mission laïque française en Syrie sous mandat », p. 321-341) insiste au contraire sur l'activité de la MLF (la Mission laïque française) « associationniste », privilégiant l'option de bilinguisme, arabe et français, et sensible aux risques de « déracinement » qu'elle recommande d'éviter.

La troisième partie, « L'État et les élites politiques économiques et techniques : réseaux, dynamiques et construction nationale ») commence par l'article de Juliette Honvault (« Instrumentalisation d'un parcours singulier : la trajectoire mandataire de l'Emir 'Adil Arslan pour consolider les ruptures de l'indépendance syrienne » (p. 345-360). L'auteur donne des repères chronologiques sur la vie de ce politicien druze (1888-1954) aux fonctions politiques, réelles ou honorifiques, multiples, et montre combien, bien qu'il fût libanais, elle fut instrumentalisée par la République syrienne comme une figure anti-Mandat. Le texte de Pierre-Jean Luizard (« Le mandat britannique en Irak : une rencontre entre plusieurs projets politiques », p. 361-384) souligne que la résistance anti-britannique se prévaut des « principes wilsoniens » et insiste sur les deux aspects contradictoires, « émancipateur » (mission de « libération des peuples ») et « colonial » de la politique mandataire. « Même si les différences ethniques existaient bien, ajoute-t-il, l'identité islamique de l'Irak semblait alors garantir, face aux Britanniques, une union plus large qu'un nationalisme ethnique étroit, alors pratiquement absent des conceptions politiques en Irak » (p. 372).

Muhammad Ali El Saleh (« Une évaluation de la gestion mandataire de l'économie syrienne », p. 385-413) traite des mécanismes (économiques, fiscaux, bancaires) que le pouvoir mandataire met en place pour s'exercer et conclut que « pour la Syrie, l'existence d'un régime mandataire défaillant, d'un système bancaire mal organisé et la poursuite (…) d'une politique budgétaire en décalage avec la réalité économique, constituent autant de facteurs qui entravèrent le développement du pays ». Dans sa contribution intitulée « Dismemberment of Empire, and the Reconstitution of Regional Space : The Emergence of 'National' Industries in Damascus Between 1918 and 1946 », p. 415-446), Frank Peter suggère au contraire que la sortie d'Empire et l'établissement des douanes eurent pour effet de favoriser l'émergence d'un marché et d'une industrie « nationales ». Khairia Kasmich (« Economic Aspects of the Arab-Zionist Confrontation in Mandatory Palestine » (p. 447-456) souligne que parallèlement au domaine politique, le domaine économique constituait un enjeu de taille dans le conflit entre les communautés arabe et juive, cette deuxième étant largement favorisée par la puissance mandataire.

L'article d'Abdullah Hanna (« The Attitude of the French Mandatory Authorities towards Land Ownership in Syria », p. 457-475) rappelle que la politique agraire française dans ce pays privilégia des personnes privées, notamment les notables urbains et les chefs de tribus. De son côté, dans un article tout autant empirique que théorique, Michael R. Fischbach (« The British Land Program, State-Societal Cooperation, and Popular Imagination in Transjordan », p. 477-495) montre que la politique agraire britannique aboutit à la constitution de groupes et entités ruraux ainsi que d'une entité étatique à laquelle ils s'identifient. Heyma Zeifa (« Les élites techniques locales durant le mandat français en Syrie (1920-1945) », p. 497-536) part du postulat que le système mandataire pénètre « les institutions locales à travers les élites techniques » et, se fondant sur une enquête empirique solide, dresse un tableau vif et nuancé des ingénieurs de la période mandataire. La

contribution d'Elisabeth Longuenesse (« Système éducatif et modèle professionnel : le mandat en perspective. L'exemple des comptables au Liban », p. 537-547) montre que dans la continuité d'une pratique déjà existante, le pouvoir mandataire accorda une grande importance à la formation des comptables. Mais formés à la française, ceux-ci s'inscrivirent dans une tradition professionnelle tout autre, datant également de la période ottomane : tradition britannique, puis américaine. Mounzer Jaber (« Le dessous des cartes : quelques règles pour les jeux de l'administration libanaise ? Lecture des cartes de visite et documents personnels de Shafiq al-Halabi », p. 549-576) lit le cercle de socialisation, d'influence et de pouvoir du maire de Beyrouth (1941-1943) à travers des cartes de visite, porteuses autant de références que de messages, de sollicitations ou de reconnaissance, et de quelques documents personnels.

La contribution de Nelida Fuccaro (« Minorities and Ethnic Mobilization : the Kurds in Northern Iraq and Syria », p. 678-595) porte sur le plus grand groupe divisé par de nouvelles frontières étatiques et privé d'État. Tout en insistant sur la dimension minoritaire de la question kurde, l'article souligne l'importance des mécanismes d'intégration et d'exclusion des élites urbaines et des tribus qui furent mis en place dans les deux pays. Keith D. Watenpaugh (« Towards a New Category of Colonial Theory : Colonial Cooperation and the *Survivors Bargain* — The Case of Post-Genocide Armenian Community of Syria under French Mandate », p. 597-622) s'intéresse aux stratégies de survie et de restructuration adoptées dans un espace mandataire par la communauté arménienne après l'extermination durant la Guerre mondiale. La contribution de Carla Eddé (« La mobilisation populaire à Beyrouth à l'époque du mandat (1918-1943). L'apprentissage progressif de la participation », p. 623-648) montre comment, progressivement, les « initiatives d'intrusion de la " rue " dans la sphère publique et politique enclenchent une dynamique de recomposition du champ politique et social » libanais et cherchent, dans la deuxième moitié des années 1930, à se territorialiser.

L'article de Nadine Méouchy (« Le mouvement des '*Isabat* en Syrie du Nord à travers le témoignage du Chakhy Youssef Saadoun (1919-1921) », p. 649-671) qui part des mémoires de cet insurgé, propose une lecture de la contestation des « bandes armées » comme un biais de passage au nationalisme entendu « non seulement comme phénomène intellectuel et politique, mais aussi comme processus anthropologique, mobilisant des dimensions sociales et culturelles, voire économiques », se fondant sur les solidarités anciennes, constitutif d'une « relation politique entre la ville et la campagne ». Dans la continuité de cet article, Michael Provence (« A Nationalist Rebellion Without Nationalists ? Popular Mobilizations in Mandatory Syria 1925-1926 », p. 673-692) analyse l'insurrection entreprise par Ramadan Shallah et Jum'a Sawsaq et son rôle de « catalyseur » dans la formation d'une identité arabe-syrienne.

Deux chapitres synthétiques concluent cet ouvrage remarquable : « Concluding Remarks » (p. 675-704) et « Regards et recherches sur les États de l'Orient arabe placés sous mandats français et britannique » de Dominique Chevallier (p. 705-712). Alors que Khalidi remarque que le fait que dans certains cas les régimes mandataires « reversed ongoing modern state-building processes, including the practice of representative democracy », Chevallier insiste sur « l'éveil de l'esprit national » parmi les Syriens, notamment à travers des échanges noués avec les intellectuels provenant du Maghreb.

Hamit BOZARSLAN

Renée HIRSCHON éd., *Crossing the Aegean. An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange Between Greece and Turkey*, New York – Oxford, Berghahn Books (Studies in Forced Migration, n° 12), 2003, 298 p.

Crossing the Aegean, ouvrage collectif édité par l'anthropologue et historienne Renée Hirschon, paraît dans une collection spécialisée sur le thème des migrations forcées. L'ouvrage s'inscrit d'emblée dans cette logique comparatiste et globale en proposant une série de textes écrits par des auteurs grecs, turcs ou étrangers à la région, mais connaisseurs du dossier, sur le thème de l'échange des populations entre la Grèce et la Turquie des années 1920, faisant suite à plusieurs guerres balkaniques, à la Première Guerre mondiale, à la guerre d'Indépendance menée contre le traité de Sèvres par le futur Atatürk, donc à une très longue période de turbulences. Le traité de Lausanne de 1923 vient clore cette période qui aura vu plusieurs cataclysmes humains changer définitivement des équilibres parfois millénaires (entre hellénisme et turcité, entre christianisme et islam, avec la disparition de populations entières, victimes de massacres à grande échelle, de déplacements spontanés ou forcés, d'échanges subis plus que volontaires…). Les plaies sont encore très vives, les polémiques encore acharnées à l'heure où la Turquie frappe à la porte de l'Union Européenne (dont la Grèce est membre), où Arménie, Géorgie, Azerbaïdjan, Turquie, Russie, font partie du Conseil de l'Europe, mais où subsistent des contentieux profonds : Tchétchénie, question kurde, génocide arménien, question des Chrétiens d'Orient (les Assyro-Chaldéens eux aussi victimes de la sombre année 1915, mais passablement oubliés), retour des Pontiques vers la Grèce, relations interethniques dans l'ex-Yougoslavie … Des centaines de milliers de réfugiés vivent dans des conditions précaires en ex-Yougoslavie, en Azerbaïdjan, en Russie et dans le Caucase, alimentant des flux continus de migrants irréguliers vers l'Europe occidentale. C'est dire à quel point l'ouvrage historique de R. Hirschon est d'actualité, même si le cas étudié ici, échanges de populations entre la Grèce et la Turquie, peut sembler une question historique apaisée par le temps.

Dès la préface, le point sur le vocabulaire employé par les uns et les autres, descendants des acteurs grecs et turcs ou observateurs étrangers, est tout à fait utile : on comprend immédiatement la charge émotive et/ou idéologique que prennent des termes apparemment anodins comme Anatolie, Thrace, Asie Mineure, Roumélie, qui marquent les perceptions de soi et des autres.

Renée Hirschon fait tout d'abord un rapide historique des « échanges » préalables au traité de Lausanne et de l'accord du même nom — convention de Lausanne et traité de Lausanne se suivent, mais ne doivent pas être confondus —, échanges que l'on pourrait parfois qualifier de nettoyages ethniques, expression que l'auteur juge anachronique, mais dont elle dit que la logique est bien identique. Ces « échanges » ont presque toujours été accompagnés d'atrocités massives, directes ou indirectes, difficilement qualifiables parce que sans témoins ou avec des témoins jugés partiaux par l'une des parties incriminées : ce sera le cas des bataillons de travail chrétiens de l'Empire ottoman autour de l'année 1915, où, plus que d'autres, les Arméniens sont victimes de « maladresses », « d'incuries », « d'impréparations » et meurent de malnutrition autant que de mauvais traitements. L'auteur remarque à juste titre que les musulmans de l'Empire sont victimes dans de grandes proportions des mêmes « maladresses et autres incuries » des autorités civiles et

militaires dans tous les Balkans ou sur tous les fronts entre 1912-1913 et 1922, dans l'indifférence générale des opinions publiques américaines et européennes.

Dans une introduction organisée en deux parties (« Background and Overview: Unmixing Peoples' in the Aegean Region », p. 3-12 ; « Consequences of the Lausanne Convention: An Overview », p. 13-20), l'éditrice revient sur les circonstances et le contexte de la signature de la convention de Lausanne : suites des guerres qui s'enchaînèrent, mais aussi principes du président Wilson, qui amènent un curieux compromis entre ces principes généreux et la *Realpolitik* qui s'impose face à la volte-face américaine et à l'épuisement européen. Le parti-pris sécuritaire à court et moyen-terme aura des conséquences non désirées parfois lointaines : conflits israélo-palestiniens, partition indo-pakistanaise, question chypriote. On pourrait citer également le Karabagh-Artsakh.

L'ouvrage est organisé en trois parties : l'introduction déjà citée, appelée à établir le cadre et le contexte généraux de la réflexion, une partie II intitulée « Aspects politiques, économiques et politiques publiques », une partie III intitulée « Aspects sociaux et culturels ». Cinq auteurs turcs (dont l'un est membre de la minorité grecque de Turquie), huit auteurs grecs (dont l'un est né en Turquie), trois « étrangers » (ni grecs, ni turcs), spécialistes de la question des réfugiés, ont participé à cet ouvrage qui mêle histoire et sciences politiques, droit et ethnologie, architecture, littérature et musique. Chaque contribution mériterait une analyse individuelle, ce que ne permet pas le cadre restreint d'un compte rendu. Je me bornerai donc, avant de revenir brièvement sur l'ensemble, à présenter la table des matières

Partie II : Michael Barutciski, « Lausanne Revisited : Population Exchanges in International Law and Policy », p. 23-38 ; Çağlar Keyder, « The Consequences of the Exchange of Populations of Turkey », p. 39-52 ; Thanos Verenis, « 1922 : Political Continuations and Realignments in the Greek State », p. 53-62 ; Elisabeth Kontogiorgi, « Economic Consequences Following Refugee Settlement in Greek Macedonia », p. 63-78 ; Ayhan Aktar, « Homogenising the Nation, Turkifying the Economy : the Turkish Experience of Population Exchange Reconsidered », p. 79-96 ; Baskın Oran, « The Story of Those who Stayed : Lessons from Articles 1 and 2 of the 1923 Constitution », p. 97-116 ; Alexis Alexandris, « Religion or Ethnicity : the Identity Issue of the Minorities in Greece and Turkey », p. 117-132 ; Alexandra Yerolympos, « Inter-war Town Planning and the Refugee Problem in Greece : Temporary "Solutions" and Long-term Dysfunctions », p. 133-144 ; Eftihia Voutira, « When Greeks Meet Other Greeks : Settlement Policy Issues in the Contemporary Greek Context », p. 145-162.

La partie III s'intéresse au quotidien des « échangés », aussi bien dans les problèmes de logement que dans les mutations de l'architecture, l'usage de la religion comme ressource identitaire ou la culture populaire, à l'image des rythmes du *rebeitiko*, aux accents anatoliens souvent méprisés par les milieux dirigeants grecs, mais qui a finalement fini par s'imposer comme nationale. Vassilis Colonas, « Housing and the Architectural Expression of Asia Minor. Greeks Before and After 1923 », p. 163-178 ; Vasso Stelaku, « Space, Place and Identity. Memory and Religion in two Cappadocian Greek Settlements », p. 179-192 ; Tolga Köker (avec la collaboration de Leylâ Keskiner pour les enquêtes de terrain), « Lessons in Refugehood : the Experience of Forced Migrants in Turkey », p. 193-208 ; Sophia Koufopoulou, « Muslim Cretans in Turkey : the Reformulation of Ethnic Identity in an Aegean community », p. 209-220 ; Hercules Milas, « The Exchange of Populations in Turkish Litterature : the Undertone of Texts », p. 221-234 ; Peter Mackridge, « The Myth of Asia Minor in Greek Fiction », p. 235-246 ; Stathis

Gauntlett, « Between Orientalism and Occidentalism : the Contribution of Asia Minor Refugees to Greek Popular Song, and its Reception », p. 247-260.

Si quelques critiques peuvent être faites à l'économie de l'ouvrage présenté par Renée Hirschon, ce sont celles-ci :

1) L'éditrice, organisatrice du colloque dont est issu l'ouvrage, a très justement donné un historique succinct et les caractéristiques principales de la convention de Lausanne, en rappelant le contexte général et particulier. Aussi, les introductions de chaque auteur, rappelant systématiquement le nombre des « échangés » et les circonstances de l'échange apparaissent-elles vite redondantes.

2) La bibliographie est fort riche, avec plus de 400 titres en anglais, grec et turc. Les titres français sont rares, parfois anciens (Ancel, 1930), rarement récents (Akgönül, 1999, éditeur non précisé ; Dalègre, 1997, éditeur non précisé ; Frangopoulos, 1994…). Des auteurs comme Michel Bruneau (nombreux textes sur la migration et la diaspora pontique), Régis Darques (thèse sur Thessalonique) auraient pu figurer utilement dans cette bibliographie et l'enrichir. Ces auteurs sont pourtant relativement connus en Grèce, mais il semble bien qu'une frontière linguistique — entre anglais et français, bien plus qu'entre grec et turc — soit ici à l'œuvre…

Ce sont des critiques minimes pour un ouvrage collectif particulièrement intéressant. Il illustre parfaitement les insuffisances de décisions prises dans l'urgence sur une base sécuritaire. Les conséquences apparaissent parfois à long terme ; l'homogénéisation des populations est imparfaite, sinon illusoire, et la problématique de la violence interethnique resurgit bien des années après. Le cas de la convention de Lausanne est sans doute à méditer pour des conflits en cours, latents ou endormis : Palestine / Israël, Kurdistan(s) face aux pouvoirs centraux, Arménie / Azerbaïdjan, avatar de 1915 en 1990, Nord-Caucase, Cachemire, Xinjiang, Tibet… ou nombreux pays africains aux frontières artificielles et imposées par les anciens colonisateurs. Mais il illustre aussi les capacités infinies des sociétés à recontruire des équilibres après de grands cataclysmes politiques. La question sous-jacente est aussi celle de la validité du modèle de l'État-nation dans de nombreux pays situés hors d'Europe, issus de traditions politiques fort différentes (de la confédération tribale à l'empire multiethnique, en passant par la cité-État, formes qu'a aussi connues le continent européen). En résumé, la problématique de 1923 est encore très largement d'actualité et l'ouvrage collectif dirigé par Renée Hirschon est de ce fait d'une grande utilité.

Stéphane DE TAPIA

M. Hakan YAVUZ, *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford, Oxford University Press, 2003, XVI + 328 p.

Sans doute l'ouvrage le plus synthétique et le plus « interdisciplinaire » sur l'islamisme en Turquie, qui part d'une introspection personnelle pour aboutir à une lecture du champ religieux en Turquie en rapport avec le politique. L'introduction (p. 1-13) souligne l'importance des deux thèmes qui seront étudiés, en trame, tout au long de l'ouvrage : l'émergence d'une identité politique, et partant d'un ethos musulman, et la sécularisation interne de l'islam, qui ne peuvent être comprises qu'à travers une approche constructiviste.

Le premier chapitre (« Islamic Social Movements », p. 15-35) précise que tel Janus, l'islamisme a deux faces : progressiste et autoritaire, « state centric » et « society centric » (p. 28). Le deuxième chapitre (« The Enduring Ottoman Legacy », p. 37-58) propose une lecture historique très fine. Ainsi, après avoir montré que la guerre de l'indépendance (1919-1922) est menée au nom de l'islam et non pas de la turcité, l'auteur insiste sur le projet kémaliste de fabriquer un « islam turc » « progressiste », identifiable aussi bien à la nation qu'au choix civilisationnel « occidental » que fait le régime. Face à cette entreprise qui s'accompagne d'une coercition étatique, l'islam en Turquie connaît une véritable « inward migration » (p. 56). Cet « exil intérieur » prendra fin avec le passage au pluralisme politique, que Yavuz analyse dans le troisième chapitre (« The Tempering of the Kemalist Revolution », p. 59-79). Les quatre décennies qui sont survolées dans ce chapitre sont marquées autant par l'émergence des mouvements kurde et alévi qui sortent de leur clandestinité, que d'un islam politique qui trouve, grâce notamment aux années Özal (1983-1989), « new opportunity spaces ».

Le quatrième chapitre (« The Political Economy of Islamic Discourses », p. 81-101) porte essentiellement sur le dynamisme économique des années 1980, qui propulse également les confréries religieuses, ainsi que les « entreprises islamiques », au premier plan et permet l'émergence d'une « bourgeoisie islamique » qui s'inspire de l'« éthique commerciale du Prophète ». Ce dynamisme, également perceptible dans le domaine littéraire, médiatique et éducatif, est analysé dans le cinquième chapitre (« The Role of Litteracy and the Media in the Islamic Movement », p. 103-131). Le lecteur dispose ainsi de données fiables sur l'impressionnante évolution des écoles de formation des imams et des prédicateurs, mais saisit également combien l'espace intellectuel islamique devient, au fil des ans, pluriel, puisant constamment dans des sources externes aux références religieuses, y compris les courants post-modernistes.

Le sixième chapitre (« The Matrix of the Islamic Movements », p. 133-150) donne un historique de la confrérie nakşibandie (*naqshbandiyya*) en Turquie contemporaine, et suggère qu'après les persécutions de l'époque kémaliste, celle-ci devient le lieu de formation d'une nouvelle élite à sensibilité musulmane qui ne fait pas partie des ulémas (dont Turgut et Korkut Özal et Recep Tayyip Erdoğan, Premier ministre depuis avril 2003). Analysant le rôle du *dergah* d'İskenderpaşa, dirigé d'abord par Mehmed Zahid Kotku, puis Esad Coşan, Yavuz ajoute : « The case of İskenderpaşa illustrates that Islamic social movements are not always a reaction to social change or massive deprivation, an effort by the poor to undermine modernism, but rather can be an attempt to capitalize on new opportunity space, an effort by the middle class to benefit from modernism ; by opening private highschools, hospitals, radio stations, local television stations, printing houses and summer camps and forming a reliable network among the nakşibendi businessmen, the order satisfies many needs of its followers » (p. 143).

Le septième chapitre (« Print Based Islamic Discourses », p. 151-178) porte sur le mouvement *nurcu*, son évolution et sa pluralité interne, aussi bien en termes générationnels que de classes, et présente des données sérielles sur les *dershane* (séminaires de lectures) *nurcu* (ainsi, à Konya, le nombre de ces « séminaires » passe de 3 en 1970 à 182 en 2000). Le chapitre 8 (« The Neo-Nur Movement of Fethullah Gülen », p. 179-205) prolonge ce récit et donne une biographie analytique de ce personnage contesté, qui bien que très pro-étatique, se trouve contraint de s'exiler aux États-Unis. Yavuz insiste notamment sur la notion d'« islam de Turquie » que développe Gülen et sur son nationalisme « turco-ottoman » qui offre quelques possibilités à un « multi-culturalisme ».

Le neuvième chapitre (« The National Outlook Movement and the Rise of the Refah Party », p. 207-238) analyse l'émergence, dans les années 1960, et l'évolution du courant « Vision nationale », dont Necmettin Erbakan, le fondateur, demeura longtemps la figure emblématique. Yavuz insiste sur la pluralité qui marque cette mouvance diffuse (différences idéologiques, générationnelles, régionales, ethniques) et analyse sa montée en puissance dans les anneés 1990 et sa marginalisation à la suite du « coup d'État post-moderne » du 28 février 1997. Comme il le suggère, la relève de ce courant ne sera assurée que par son dépassement radical par un nouveau parti, le Parti de Justice et du développement d'Erdoğan, qui ferait de l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne à la fois « a disciplining act » et un « espoir » (p. 254).

Force est de reconnaître que la plupart des thèmes traités dans cet ouvrage ont été par le passé largement explorés par les chercheurs travaillant sur la Turquie, et que la plupart des chemins empruntés par Yavuz sont balisés. Son livre ne s'en impose pas moins comme un manuel synthétique fiable sur l'islamisme en Turquie.

Hamit BOZARSLAN

Shinji IDO, *Agglutinative Information: A Study of Turkish Incomplete Sentences*, Wiesbaden, Harassowitz Verlag, 2003, 125 p.

Voici un petit livre roboratif. Il part du constat qu'il existe en turc, en ouzbek et en tajik des phrases qualifiées d'incomplètes (*eksiltili cümleler*, *to'liqsiz gaplar*, *jumlahoi napurra*). Devant la diversité des analyses qui en rendent compte, l'auteur va tenter une expertise globale (p. 9) en se fondant sur la structure d'information, c'est-à-dire le lien entre la forme phrastique et l'information.

L'introduction (p. 11-36) va être consacrée à la présentation des notions de structure d'information et d'agglutination. De façon originale, l'auteur considère que le japonais et le tajik de Boukhara sont agglutinatifs (p. 24), dans une mesure moindre que l'ouzbek et le turc, mais cependant palpable.

Dans la description de l'ouzbek comme phonétiquement tachkentois et morphologiquement ferghanais, on retiendra l'intéressante caractérisation du morphème - /y/- de oyna-y-man « je joue » comme un étant un non-passé (*non-past*, p. 27), terme sans doute plus léger que la formule « présent-futur-objectif » que j'utilise.

L'affirmation (p. 26) que la segmentabilité du mot ouzbek est plus grande qu'en turc demanderait à être prouvée plus nettement, puisque c'est cet argument qui a fait sélectionner l'ouzbek pour cette étude. En revanche l'auteur a bien mis en évidence l'influence de l'ouzbek sur le dialecte tajik de Boukhara.

Le deuxième chapitre (p. 37-80) est consacré à l'analyse de la structure du système d'information morphématique. L'auteur isole des unités morpho-informationnelles dont il estime qu'elles allient simplicité et consistance. De fait, il rend compte d'un grand nombre de constructions elliptiques à l'aide de deux principes simples fondés sur les notions de variables et non-variables.

Un point abordé incidemment (p. 68 note 50) mériterait d'être développé : le fait que des composés comme *emir-ler* « ordres » puissent être considérés comme des unités par des locuteurs turcs natifs dans des tests de reconnaissance visuelle.

On se reportera avec profit à la section développant la notion de phrase « pré-grammaticale » (p. 73 sq.). En évacuant la notion d'agrammaticalité, qui est trop souvent une commodité du linguiste, l'auteur rend précisément compte de phrases comme : *bir milyon kaç kishi* « (le billet de) un million (vaut pour) combien de personnes ? », sans recourir à la notion d'ellipse.

Après avoir présenté les unités morpho-informationnelles, Shinji Ido analyse dans un troisième chapitre (p. 81-108) la notion de proéminence dans son rapport à la structure informative. Il s'agit d'un phénomène perceptuel dont les contours sont flous. Vu le déficit de monographies phonétiques concernant l'ouzbek et le tadjik, il me paraît difficile de statuer validement : l'auteur s'appuie sur des ouvrages certes respectables mais qui sont loin d'avoir la précision voulue ; de sorte que ses considérations restent à un niveau de généralité assez grand. La ressemblance postulée dans le domaine de l'accent entre le japonais et l'ouzbek paraît bien artificielle. En revanche l'étude des cas où les contraintes informationnelles prennent le pas sur les contraintes phonologiques est tout à fait passionnante. On a ainsi une différence d'intensité entre *kapát-ma* « ne ferme pas (la porte) » et *kapat-má dedim sana* « ne ferme pas, je te dis ! ».

Il faut souligner, tout au long de l'ouvrage, le soin que prend l'auteur d'être clair. Cela rend cette étude agréable à lire même pour le non-linguiste. Raison de plus pour le recommander à tous les turcologues.

Rémy Dor